Dr. ZYGMUNT ZAWIRSKI.

Relatywizm filozoficzny a fizykalna teorja względności

LWÓW
NAKŁADEM AUTORA
1921.

Z drukarni „Słowa Polskiego"
pod zarządem Wilhelma Antoniego Skrzyczyńskiego.

Kochanemu Koledze

Prof. Dr. Władysławowi Witwickiemu

na pamiątkę wspólnych rozmów

o Platonie, Spinozie i Kancie

poświęca autor.

SPIS RZECZY.

I.

Fizykalna teorja względności związana jest niewątpliwie genetycznie i historycznie przez osobę swojego twórcy ze stanowiskiem pozytywizmu; mieliśmy już sposobność zauważyć to w jednym z ostatnich naszych artykułów, publikowanych w „Słowie Polskiem" pt. „Czas i przestrzeń w przedstawieniu wielkich filozofów". Jakkolwiek sam Einstein w pracach ściśle naukowych nigdzie wyraźnie tej łączności swej teorji z pewnem ogólnem stanowiskiem naukowem i filozoficznem nie podkreśla, a nawet kładzie nacisk na odróżnienie relatywizmu fizykalnego od filozoficznego, faktem jest jednak, że niektórzy przedstawiciele pozytywizmu i to właśnie najskrajniejszego jego odłamu, mianującego się „pozytywizmem relatywistycznym" starają się zwycięstwo jego teorji na korzyść tego właśnie stanowiska wyzyskać.

Mamy tu na myśli Józefa Petzolda, kontynuatora „filozofji naukowej" Ryszarda Avenariusa, a zarazem od czasu śmierci Macha, najwybitniejszego przedstawiciela dzisiejszego pozytywizmu w Niemczech. Szczegóły nas interesujące rozwinął Petzold już przed ostatecznem wykończeniem teorji Einsteina w pracy pt. „Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus", w której już nawet poniekąd antycypuje w kierunku przewidywań Macha ostateczny rezultat teorji. Tuż przed wojną założył nawet Petzold osobne czasopismo dla filozofji pozywistycznej „Zeitschrift für positivistische Philosophie", gdzie znowu nad znaczeniem nowej teorji dla swojego stanowiska filozoficznego się rozwodził; czasopismo to jednak, wskutek wybuchu wojny już w drugim roku swojego istnienia przestało wychodzić; kilka pomniejszych artykułów, tyczących się oświetlenia filozoficznego nowej teorji, umieszczał nadto Petzold w różnych czasopismach fizykalnych, głównie w „Berichte der deutschen Physikalischen Gesellschaft".

To właśnie wyzyskiwanie nowej teorji dla celów pewnego stanowiska filozoficznego, dla wielu niesym-

patycznego, jest też niezawodnie źródłem niechęci u wielu i do teorji samej. Dlatego też postanowiliśmy obecnie to właśnie znaczenie teorji względności dla relatywizmu filozoficznego rozpatrzeć, i rozwijając stanowisko Petzolda krytycznie je ocenić. Zdaniem naszem nie powinno się nigdy teorji naukowych, o ile one oparte są na rachunku i faktach pozytywnych, zwalczać ze stanowiska pewnych ogólnych poglądów filozoficznych na świat i rzeczywistość. Taki sposób rozpatrywania kwestji naukowych, o ile nie jest połączony z twórczą krytyką naukową, na fachowej wiedzy opartą, mógłby przynieść dla nauki samej tylko skutki najzgubniejsze. Faktem zaś jest, że nawet niektórzy fizycy z takich właśnie pobudek natury całkiem ogólnej przeciw nowej teorji się oświadczają. I tak np. jeden z poważnych fizyków, czy matematyków francuskich podnosi, że nowa teorja budzi wprawdzie podziw dla swojego autora, ale nie budzi wcale podziwu dla Stwórcy. Dlaczego jednak właśnie przekonanie o istnieniu np. absolutnej przestrzeni, w której świat cały miałby być umieszczony jak gdyby w jakiemś olbrzymiem pudle, dlaczego właśnie to dla wielu odstraszające pudło pustej przestrzeni i czasu, miałoby bardziej podnosić myśl ku Stwórcy, aniżeli myśl inna, którą nowa teorja nasuwa, że rzeczywistość oglądana zmysłami, jest czemś bardziej skomplikowanem i głębszem, niż sobie przedstawiali dawni materjaliści, lub ci filozofowie, którzy chcieli całą nieskończenie bogatą treść rzeczywistości z kilku axjomatów a priori wydedukować —to zaiste trudno dociec.

Z drugiej strony jednak należy przyznać, że rozwój nauki musi się odbijać na pewnych ogólnych kierunkach filozoficznych i dlatego opaczne rozumienie nowych teorji naukowych mogłoby bezsprzecznie przynieść szkodę rozwojowi myśli ludzkiej. Dzieje filozofji pouczają nas, iż wszystkie większe poczynania na polu filozofji rodziły się pod wpływem pewnych doniosych odkryć i teorji naukowych. Sam początek **nowożytnej myśli filozoficznej dokonał się pod wpływem** odmładzającej siły nowożytnego przyrodoznawstwa, zmuszającego do nowego sposobu patrzenia na świat fizyczny i narzucającego szereg nowych pro-

blemów filozoficznych, odmiennych od tych, w których kole poruszała się myśl scholastyków. Dawne tradycje poszły w kąt i to tak dalece, że zarzucono w nich nawet według znawców obecnych filozofji średniowiecza, niejedną rzecz cenną, którą później po upływie kilku wieków trzeba było napowrót z pyłu zapomnienia odgrzebywać. Przykłady wpływu teorji naukowych na rozwój filozofji można znaleźć nawet już w dziejach filozofji starożytnej. I tak Natorp w swoich studjach nad filozofją Platona (Platos Ideenlehre), zwraca uwagę na to, że na przeobrażenie nauki o ideach u Platona w duchu pitagorejskim w późniejszem stadjum podziałało silnie zaznajomienie się z odkryciami naukowemi na polu matematyczno-przyrodniczem Pitagorejczyków; odkrycie liczb niewymiernych i teorje kosmologiczne niektórych Pitagorejczyków zarzucających pogląd geocentryczny na świat, dało mu bardzo wiele do myślenia i było właśnie powodem tych przeobrażeń.

Ale przedewszystkiem sam rozwój filozofji nowożytnej daje liczne i pouczające przykłady tego wpływu, zresztą zupełnie naturalnego i zrozumiałego teorji naukowych na pracę filozofów. Wystarczy nadmienić wpływ teorji ewolucji na rozwój pewnych doktryn filozoficznych. Ten wpływ wprawdzie nie był nigdy jednostronny, było to często wzajemne współdziałanie w którem filozofja nieraz antycypując rezultaty nauk szczegółowych, dawała także pochop do dalszych badań specjalnych na polu pojedynczych nauk. Spencer pod niejednym względem uprzedził Darwina, podobnie jak Kartezyusz w wielkim zapale tłumaczenia wszystkiego na podstawie przyczyn mechanicznych, a przy zupełnem odrzuceniu przyczyn celowych „causae finales" scholastyków, wybiegł w swej teorji korpuskularnej daleko poza to, co ówczesne przyrodoznawstwo faktycznie dać mu mogło. Podstawę jednak do takiego wysiłku stanowiły niezawodne sukcesy nowożytnego przyrodoznawstwa. Podobnie odkrycie obiegu krwi przez Harvey'a wpłynęło, jak wiemy na teorje fizjologiczne Kartezyusza.

Teorja Kopernika wywołała wpływ potężny na spekulacje Giordana Bruna. Odkrycie rachunku różniczkowego, dokonane przez Leibniza wywarło też

wpływ i na jego filozofję. Zasada ciągłości, jak wiadomo odgrywa w niej ważną rolę. Ta łączność teorji naukowych i filozoficznych wynikała, jak widzimy często stąd, że ci sami ludzie, którzy byli wielkimi odkrywcami na polu nauki, byli zarazem poważnymi pracownikami na niwie filozoficznej. Ale zachodziła ona i niezależnie od takich wypadków.

Nie wolno też zapominać, że cała filozofja Kanta rozwinęła się pod silnym wpływem fizyki Newtona, i całej owej budowy, która się w wieku XVIII. na fizyce Newtona opierała, a w której i Kant sam w swoich pierwszych pracach filozoficzno-przyrodniczych czynny brał udział, jak tego dowodzi jego teorja kosmogoniczna, przedstawiona w pracy pt. „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels". Na ten związek stanowiska filozoficznego Kanta z ówcześnie panującą fizyką Newtona baczną uwagę zwrócili obecnie neokantyści, głównie przedstawiciele t. zw. „idealizmu logicznego" szkoły marburskiej, troskającej się mocno o to, aby z zachwianiem się gmachu fizyki Newtonowskiej przez teorję Einsteina, nie zachwiały się też podstawy filozofji Kanta; bo jakkolwiek filozofja ta wybiega daleko poza potrzeby przyrodniczego na świat poglądu, to jednak zdaniem ich, powstała ona głównie pod wpływem matematycznego przyrodoznawstwa nowożytnego, gwoli właśnie jego zrozumienia, i to właśnie zdaniem ich, stanowiło całą siłę podstaw filozofji Kantowskiej. Filozoficzne założenia fizyki Newtona uważał Kant za apriorycznie pewne, tymczasem obecnie niektóre z nich okazują się zbyteczne.

Ale i pozytywizm zawdzięcza swe powstanie rozwojowi matematycznego przyrodoznawstwa, głównie zaś fizyki. August Comte, od którego nazwa i rozpowszechnienie tego kierunku filozoficznego datuje się, widział urzeczywistnienie swego ideału, polegającego nie na tłumaczeniu zjawisk zapomocą tajemniczych sił, ale głównie na wykrywaniu ogólnych praw przyrody, właśnie w pracach współczesnych przedstawicieli fizyki teoretycznej, głównie zaś Fourjera. Słynne równania różniczkowe Fouriera dla przewodnictwa cieplnego, zdające doskonale sprawę z przebiegu odnośnych zjawisk bez stawiania jakichkolwiek hipotez o istocie ciepła, nasunęły Comte'owi myśl, że w ten

sam sposób należałoby naukowo traktować wszystkie zjawiska. Widzimy więc, że ta sama fizyka, która w postaci nadanej jej przez Newtona, tak potężny wpływ wywarła na umysł Kanta, ta sama fizyka w dalszym etapie swojego rozwoju, dała też źródło i podstawę do nowego kierunku filozoficznego. Wiemy dziś, że prace Fouriera w rozwoju fizyki teoretycznej, stanowią rzeczywiście, nadzwyczajnie doniosły krok naprzód. Od prac Fouriera zaczyna się dopiero systematyczny sposób traktowania równań różniczkowych fizyki teoretycznej (zob. pracę Zaremby: O rozwoju równań różniczkowych fizyki teoret.). Sam bowiem twórca fizyki nowożytnej Newton, jakkolwiek był odkrywcą rachunku różniczkowego obok współczesnego mu Leibniza, przecież rachunku tego do zagadnień fizyki systematycznie jeszcze nie stosował. Czynili to dopiero jego następcy Bernouilli, Lagrange, Euler, głównie w odniesieniu do mechaniki. Systematyczny jednak rozwój tego działu matematyki stosowanej, w odniesieniu do fizyki całej zaczyna się od prac Fouriera.

Pozytywizm relatywistyczny Petzolda, podobnie jak i cały pozytywizm niemiecki, występujący często pod nazwą „filozofji naukowej“ albo „empiryzmu krytycznego“, jest tylko pewną odmianą pozytywizmu francuskiego Augusta Comte'a oraz pozytywizmu angielskiego Milla i dlatego na tych poprzedników Petzolda, zarówno niemieckich jak i nie-niemieckich chcielibyśmy naprzód pokrótce zwrócić uwagę.

II.

Comte, jak wiadomo, odróżnia w rozwoju myśli ludzkiej trzy stadja, religijne, metafizyczne i pozytywne. W pierwszem człowiek tłumaczy sobie zjawiska przyrody zapomocą działania czynników nadprzyrodzonych, w drugiem takie tłumaczenie już go nie zadowala i dlatego objaśnia sobie wszystko zapomocą ukrytych sił przyrody, a poznanie tych wszystkich sił uważa za główne swe zadanie. W trzeciem wreszcie stadjum, umysł ludzki zdaje sobie sprawę, że tłumaczenie zjawisk zapomocą utajonych sił „qualitates occultae“, jest prostą nic nie mówiącą tautologją, a główny cel poznania upatruje w wykryciu ogólnych praw przyrody. W prawach tych właśnie wyraża się

6.

cała „istota“ zjawisk; gdybyśmy więc wszystkie owe prawa poznali, dokonalibyśmy wszystkiego, czego możemy od umysłu poznającego żądać, zadanie poznania byłoby całkowicie spełnione. Na podstawie tych praw moglibyśmy wszelkie możliwe zjawiska przewidywać. Wiedza winna też mieć na oku głównie cele praktyczne (savoir pour prévoir). Stosownie do mniejszej lub większej komplikacji zjawisk, do mniejszej lub większej ich ogólności, można wszystkie nauki o nich traktujące ułożyć w rodzaj naturalnej hierarchji począwszy od matematyki i astronomii a skończywszy na biologji i socjologji, w której to hierarchji każda następna nauka, badając zjawiska coraz to bardziej złożone, musi się opierać na rezultatach nauki poprzedniej.

Do tego wyniku doszedł Comte przez proste rozważania nad znaczeniem i wartością nauk szczegółowych i ich stosunkiem do siebie; potwierdzenie zaś swoich tez widział w rozwoju przyrodoznawstwa, głównie fizyki. Początek stadjum pozytywnego odnajduje Comte w pracach Galileusza a nawet i pierwszych filozofów ery nowożytnej jak Kartezyusz i Bahon, którzy obaj zrywają z tłumaczeniem zjawisk zapomocą przyczyn celowych, jakimi scholastycy posługiwali się nie tylko przy objaśnianiu procesów organicznych, ale nawet i zjawisk przyrody nieorganicznej.

Nie da się zaprzeczyć, że pozytywizm jako metoda naukowa stanowi zdobycz trwałą i jest tylko prostem sformułowaniem tego stanu rzeczy, jaki w naukach szczegółowych oddawna już stał się panującym. Nikt przecież dziś w nauce nie próbuje objaśniać zjawisk zapomocą działania czynników nadprzyrodzonych, i każdy zdaje sobie sprawę, że przez przypisanie ciałom pewnych sił i zdolności utajonych nic się na prawdę nie wyjaśnia, jak to zresztą trafnie wyraził poeta francuski Molier na przykładzie opium, którego skutku usypiającego wcale nie objaśniamy odpowiedzią, iż ono usypia dlatego, ponieważ posiada własność usypiającą. Pod tym względem uwagi Comte'a dotyczące „istoty“ rzeczy i „sił utajonych“ mają równą wartość jak krytyka pojęć substancji i przyczynowości u Hume'a, lub praca Kanta nad podstawami przyrodoznawstwa matematycznego. I u Kanta bowiem pojęcia siły, przyczynowości i substancji nie ma-

ją dotyczyć istoty rzeczy „Ding an sich" lecz mają służyć tylko jako pewne formy syntezy danych empirycznych.

Inna rzecz, czy owa metoda pozytywna wystarczy nam do dania ostatecznej odpowiedzi na to, czem jest rzeczywistość wzięta w bezwzględnym całokształcie. Pod tym względem stanowisko Comte'a znamionuje pewien jednostronny dogmatyzm, od którego wolni byli zarówno Hume jak i Kant. Comte zresztą sam odczuwał w późniejszym wieku jednostronność swego stanowiska. Ujawnia się ona nadto u niego w pewnem postponowaniu zjawisk psychicznych, które sprawia, iż Comte nie przypisuje psychologji stanowiska równorzędnego z innemi naukami. Psychologja staje się u niego częścią fizjologji, a psychologja życia zbiorowego częścią socjologji i gubi się tam w prawach statyki i dynamiki społecznej. Dziwna rzecz, że Comte mówiąc o niemożności obserwacji zjawisk psychicznych powtarza prawie dosłownie myśli Kanta, którego dzieł wcale nie znał. Bo i Kant nie stawia psychologji na równi z innemi naukami przyrodniczemi (zob. wstęp do „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft"), a to z tego względu, że nie wierzy w możność stosowania matematyki do psychologji, bez czego niemożliwe jest dokładne poznanie praw pewnych zjawisk, a nadto podobnie jak Comte widzi niemożliwość ich systematycznej obserwacji, której wszelka próba zmienia tutaj natychmiast i przekształca stan przedmiotu obserwowanego. Niema tedy żadnej „Seelenwissenschaft" a możliwą jest tylko u Kanta „niemals etwas mehr, als eine historische Naturbeschreibung der Seele".

Mimo jednak tych podobieństw w ocenie naukowości psychologji dalekim był Kant od jednostronności Comte'a. Zdawał sobie bowiem sprawę z tego, iż właśnie życie duchowe odsłania nam świat wartości moralnych obcy światu fizycznemu, a mający dla zrozumienia całokształtu rzeczywistości równie doniosłe znaczenie a może nawet i większe niż poznawanie praw natury.

Krytycznie bardziej poprawnem jest stanowisko współczesnego Comte'owi empiryka angielskiego Johna Stuarta Milla, który nawiązując do tradycji filozofji angielskiej idealizmu Berkeley'a i sceptycyzmu Hu-

me'a, daje wyraz w swej filozofji tendencjom antymetafizycznym podobnie jak Comte. On też wywarł wpływ bardzo znaczny na rozwój pozytywizmu w Niemczech. Ogólne swe stanowisko filozoficzne przedstawia w dziele poświęconem krytyce filozofji Hamiltona; na uwagę zasługują tutaj przedewszystkiem jego myśli dotyczące substancji materjalnej i duchowej, w których stara się on psychologicznie wyjaśnić genezę tych pojęć. Wiara w istnienie świata fizycznego sprowadza się u niego do wiary w trwałą możliwość doznawania pewnych wrażeń (sensations), podczas gdy wiara w stałość naszego ja redukuje się do wiary w trwałą możność odczuwań (feelings). Nasze ja jest dla niego czemś więcej niż sumą pewnych stanów psychicznych, jak to twierdził Hume' gdyż przyjąwszy iż jest ono nieprzerwanym ciągiem odczuwań, musimy zarazem przyznać, iż jest ono czemś, co siebie zarazem jako ów nieprzerwany ciąg widzi.

Czyniono niejednokrotnie Millowi zarzuty z powodu tego, iż stara się określić rzeczywistość przy pomocy pojęcia możliwości. Nie chodzi tu jednak wcale o jakieś określenie; sam pomysł definiowania rzeczywistości z natury rzeczy musi się zawsze okazać głupstwem. Chodziło mu niewątpliwie tylko o pewnego rodzaju charakterystykę i wskazanie przy pomocy terminu, któryby o naturze, czy istocie rzeczywistości fizycznej i duchowej niczego nie przesądzał. Mówiąc bowiem o istnieniu świata fizycznego niezależnie od naszego umysłu, nie mamy najmniejszej potrzeby przypisywania mu którejkolwiek z cech oglądanych zmysłami. Chodzi zaś nam zawsze w tym wypadku o możność doznania pewnych skutków, które na podstawie zaszłych już obserwacji dają się przewidzieć i obliczyć. Nic innego też nie czyni przyrodoznawstwo. Czy zaś wszystko tak samo istnieje w przedmiocie, wtedy gdy go nikt nie widzi, jak wtedy gdy go ktoś obserwuje, nad tem ani dla celów naukowych, ani dla potrzeb życia codziennego, nie mamy najmniejszej potrzeby się zastanawiać. Mill tedy posługuje się pojęciem możliwości jedynie w tym celu, aby uniknąć innych sposobów wyrażania się, bardziej jeszcze narażających na krytykę, jak np. sposóg wyrażania się Berkeley'a dla którego cały świat fizyczny jest spo-

sobem działania Boga na nasz umysł, albo jak n. p. bardziej angażujący i więcej niebezpieczny termin kantowski „Ding an sich". Komu więc zależało na tem, aby nie dać się wciągnąć w bezpłodne dyskusje metafizyczne nad istotą, materji pojętej jako substancji od umysłu niezależnej, a z drugiej strony, aby, trzymając się realistycznego na świat poglądu operować terminem jak najmniej pretensjonalnym, jak najmniej o naturze tej rzeczywistości przesądzającym, dla tego taki właśnie termin musiał się wydać najstosowniejszym. I nie widzimy rzeczywiście innego sposobu wyjścia dla tych, którzy pragną dowolność założeń swego systemu sprowadzić do minimum. Tam, gdzie filozofów rozdziela tylko dowolność założeń, z których w swoich rozważaniach wychodzą, jedynym sposobem dojścia do zgody i obopólnego wyrozumienia byłby właśnie ten, aby tę dowolność sprowadzić do granic minimalnych. Coś podobnego mamy właśnie u Milla. Twierdzenie bowiem jego, że świat niezależny od naszego umysłu, jest czemś co nam poręcza możność odbierania wrażeń, jest jakby permanentną możliwością wrażeń (permanent possibility of sensations) jest właśnie takiem, na które zarówno winien się zgodzić idealista jakoteż i realista. Pojęcie możliwości, potencjonalności, jak zobaczymy, odgrywa też wielką rolę u pozytywisty niemieckiego Avenariusa, co prawda nie w odniesieniu do świata materjalnego. Pogląd jednak Milla na świat materjalny podziela bardzo wielu filozofów współczesnych, między innymi np. twórca pragmatyzmu filozof amerykański Pearce.

Nie od rzeczy będzie tu może przypomnienie, że podobny użytek z pojęć potencjonalności i aktualności w odniesieniu do tych samych kwestji czynił już w starożytności Arystoteles. Arystoteles jest przedstawicielem realistycznego na świat poglądu, nie takiego jednak, który uznając subjektywny charakter jakości zmysłowych, absolutną realność przypisuje cechom przestrzennym, jak to czynili np. atomiści. Z tego faktu jednak, że Arystoteles zwalcza atomizm Demokryta, wysnuto mylnie wniosek, jakoby Arystoteles był obrońcą naiwnego realizmu. Tymczasem tak nie jest; pogląd na świat fizyczny Arystotelesa

nie jest ani stanowiskiem realizmu naiwnego, ani też takiego realizmu krytycznego, jaki reprezentuje atomizm przyrodoznawstwa. Jest to realizm, który przyjmuje wprawdzie istnienie świata jakości, niezależnie od naszego umysłu, ale bynajmniej nie utożsamia tych jakości z temi, jakie nam odsłaniają zmysły. W ustępie bowiem, w którym Arystoteles zwalcza pogląd Demokryta (traktat o duszy), zarzuca mu Arystoteles właśnie, iż nie odróżnia on istnienia pewnych własności) przedmiotów aktualnego od potencjonalnego. Wszystkie własności jakie spostrzegamy na przedmiotach, istnieją w nich także i wtedy, gdy ich nie widzimy, ale tylko w stanie potencjalnym. Moglibyśmy na poparcie naszej interpretacji Arystotelesa podać także cały szereg innych cytatów, jakkolwiek może pewne miejsca nastręczałyby trudność jak np. owo znane porównanie odbierania wrażeń z rodzajem odcisku pieczęci.

III.

Obok Comte'a i Milla pewien wpływ na rozwój pozytywizmu w Niemczech wywarł też filozof angielski Herbert Spencer, twórca kierunku zwanego agnostycyzmem lub też ewolucjonizmem, którego nie można jednak uważać za pozytywistę, gdyż w systemie swo im stara się on właśnie pogodzić pozytywną metodę badań naukowych z kierunkiem myślenia religijno-metafizycznym, który poza światem zmysłowym przyjmuje zawsze istnienie jeszcze jakiegoś innego bytu czy świata nadzmysłowego. Wiedza ludzka dotyczy według niego stosunków rzeczy ograniczonych, uwarunkowanych, to zaś istnienie przedmiotów wzajem się ograniczających, domaga się koniecznie przyjęcia jakiegoś istnienia nieuwarunkowanego, absolutnego, które właśnie jako takie jest czemś niepoznawalnem (utterly inscrutable) gdyż nie da się z niczem zestawić, porównać, ustosunkować. Przyjęcie czegoś niepoznawalnego, stwarza właśnie pomost między nauką a religją, gdyż właśnie religja przyjmuje, iż cały świat zmysłowy i wszystko co w nim istnieje, jest tylko manifestacją jakiejś nadprzyrodzonej mocy twórczej. Nieokreślona świadomość owego bytu absolutnego, jest, zdaniem Spencera, dla każdego czemś równie pewnem i oczywistem, jak istnienie rzeczy ogra

niczonych i uwarunkowanych. Spencer w podstawowem swem dziele pt. „Pierwsze zasady" poświęca osobny rozdział tzw. „względności poznania". Względność poznania oznacza jednak u niego coś innego, niż, jak to później zobaczymy u Petzolda; chodzi bowiem o to, że wiedza ludzka tyczy się przeważnie stosunków między rzeczami. Jest jednak w tym rozdziale pewien ciekawy ustęp, który ułatwi nam przejście do filozofji Avenariusa i pozwoli na lepsze jej zrozumienie.

Wszelkie czynności życiowe, czytamy tam, rozpatrywane nie oddzielnie, lecz w swym całokształcie, mają za cel ostateczny równoważenie pewnych działań zewnętrznych zapomocą pewnych procesów wewnętrznych. Istnieją bowiem siły zewnętrzne zawsze czynne, które usiłują materję wchodzącą w skład ciał organicznych sprowadzić do stanu równowagi stałej, jaką reprezentują ciała martwe; obok nich istnieją siły wewnętrzne, przez które owa tendencja czynników zewnętrznych jest stale zwalczana a zmiany ustawiczne, które stanowią to, co nazywamy życiem, można uważać za konieczne skutki istnienia tego antagonizmu. I tak np. układ pojedynczych części ciała i wysiłek mięśni podczas chodu lub stania musi być taki, aby równoważyć siłę ciężkości, działającą na części naszego ciała i zagrażającą nam co chwila przewróceniem. Potrzebne do życia ciepło organizmu może być utrzymane tylko dzięki temu, że procesy chemiczne naszego organizmu będą odnawiać ustawicznie tę ilość ciepła, którą ciągle tracimy przez promieniowanie na zewnątrz. Ustawiczna korespondencja pewnych czynników fizyczno-chemiczych wewnętrznych z pewnemi czynnościami fizyko-chemicznemi zewnętrznemi i stałe przystosowanie się stosunków wewnętrznych do stosunków zewnętrznych, oto definicja życia w swej formie najbardziej abstrakcyjnej, w której zawiera się nietylko całe życie fizyczne nasze, ale i zarazem psychiczne. Cały rozwój inteligencji da się pojąć jako szereg przystosowań czynników wewnętznych, do wewnętznych pzystosowań coaz bardziej różnorodnych, coraz bardziej skomplikowanych, ale też i coraz bardziej kompletnych.

Cała teorja poznania Ryszarda Avenariusa, opie-

rająca się na bio-mechanice mózgu, nie jest niczem więcej, jak tylko dokładnem rozprowadzeniem tej jednej myśli Spencera. Całe nasze życie duchowe jest, zdaniem jego, tylko pewnem odbiciem się i wyrażaniem zaburzeń równowagi kory mózgowej. Podobnie jak w niej nie znaleźlibyśmy przy dokładniejszych badaniach fizyko-chemicznych nic więcej jak tylko pewne przejścia od chwilowych stanów równowagi poprzez jej zaburzenia znowu do pewnych stanów równowagi, tak też i we wszelkich przejawach życia duchowego da się zawsze odnaleść odpowiednik tych trzech stadjów początkowego, środkowego odpowiadającego zaburzeniu równowagi i końcowego. Każda myśl nowa czy uczucie zakłóca niejako spokój i równowagę naszego umysłu i kończy się pewnym mniej lub więcej trwałym stanem nowej równowagi psychicznej. Wszelkie tworzenie się i rozwiązywanie problemów naukowych jest również tylko odbiciem się tych procesów kory mózgowej. Tę myśl rozprowadza Avenarius w głównem swem dziele „Kritik der reinen Erfahrung" z pedantyczną, właściwą Niemcom drobiazgowością, posługując się nadto dość dziwaczną umyślnie do tego celu przez siebie stworzoną terminologję.

A nietylko życie duchowe indywidualne, ale także wszelkie przejawy życia zbiorowego, we wszystkich jego formach intelektualnych, etycznych, estetycznych i ekonomicznych jest ostatecznie wynikiem praw mechaniki mózgu! Czy to nie materjalizm w najgrubszej postaci? Przed tym zarzutem Avenarius stanowczo się broni. Przez podporządkowanie wszystkiego pod prawa mechaniki chce Avenarius, jak się zdaje, wyrazić tylko bezwzględną determinację tychże zjawisk,, zwraca bowiem uwagę tym psychologom, których mogłaby razić owa chęć sprowadzenia wszelkich skomplikowanych celowych szeregów zmian fizjologicznych układu nerwowego do zasad mechaniki, że dla stosowania mechanistycznego sposobu traktowania zjawisk jest zupełnie obojętnem, czem jest to, co się zmienia, czy to jest element nerwowy, czy świadome przedstawienie; nie chodzi o to, co się zmienia, ale o sam przebieg zmian.

Już w jednej z pierwszych swoich prac nauko-

wych, mianowicie bardzo interesującej i przystępnie pisanej rozprawce pt. „Filozofia jako myślenie o świecie według zasady najmniejszego wydatku sił" (Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses) starał się Avenarius pojąć wszelkie procesy myślenia naukowego i filozoficznego ze stanowiska jednej zasady, wyrażającej pewną celowość apercepowania zjawisk. Ta ogólna zasada, iż wszelka zmiana w przebiegu procesów psychicznych dokonywa się zawsze w kierunku najmniejszego wysiłku przypomina znowu ogromnie prawo Spencera, iż każda zmiana we wszechświecie odbywa się w kierunku najmniejszego oporu. Petzold zwrócił natomiast Avenariusowi uwagę na to, że należałoby ową zasadę najmniejszego wysiłku zastąpić inną, ogólniejszą już wcześniej sformułowaną przez Fechnera (w pracy Einige Ideen zu Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen) zasada dążenia do równowagi stałej, która wolna jest od piętna celowości i tyczy się przyrody całej, nie ograniczając się tylko, jak tamta do zakresu działalności umysłowej. Jakoż rzeczywiście w krytyce czystego doświadczenia Avenarius opiera się już tylko wyłącznie na zasadzie mechanicznej.

Z rozważań swoich nad rozwojem procesu poznawania, wynikającego z praw mechaniki mózgu dochodzi Avenarius do wniosku, że kresem ostatecznym tego rozwoju będzie powrót do naturalnego poglądu na świat, który jest pierwotniejszy niż wszystkie systemy filozoficzne i jest też punktem wyścia dla każdego z nich. Każda jednostka ludzka przyjmuje w około siebie pewne otoczenie o rozmaitych składnikach, a nadto i istnienie innych jednostek ludzkich, których wypowiedzi pozostają w pewnej zależności od składników otoczenia. Wszystkie pojęcia o świecie zarówno w myśleniu przednaukowem, jak i naukowem, wszystkie systemy filozoficzne są tylko pewną warjacją, odmianą tego wspólnego założenia. Rozwój zaś historyczny pojęć o świecie zmierza ku temu, aby wyrugować z nich wszystko to, co nie jest czystem doświadczeniem, tak iż pozostanie tylko całokształt wypowiedzi, które we wszystkich swoich szczegó-

łach nie przypuszczają niczego więcej prócz składników naszego otoczenia.

To pojęcie czystego doświadczenia, które ma być kresem progresywnej eliminacji takich pojęć z myślenia naukowego, które nie mają należytego ufundowania w doświadczeniu samem, postawił Avenarius już w swej pierwszej pracy „Philosophie als Denken der Welt“, mającej stanowić rodzaj Prolegomenów do krytyki czystego doświadczenia. I tam już z zasady progresywnej eliminacji wysnuwa Avenarius te same wnioski, co August Comte ze swego prawa trzech faz rozwoju myślenia. Podobnie jak ten ostatni odróżnia on kilka sposobów pojmowania, czyli apercepowania zjawisk: mitologiczny, antropopatyczny i naukowy. Dwa pierwsze określa też jako stadja świadomości naiwnej; w jednem z nich, jako grupa apercepująca, jako to, co najlepiej znamy i do czego wszystko upodobniamy, występuje obraz naszej własnej duszy jako zasady ruchów naszego ciała, w drugiem mniej naiwnem jako to, co znane funkcjonuje obraz już tylko pewnych naszych stanów wolicjonalnych, jak siły, woli itd. Pojmowanie naukowe wyrzeka się i tych środków apercepowania, dopuszczając w niem jako znane tylko to, co jest dane w doświadczeniu wolnem od wszelkich antropomorfizmów. Teorja Avenariusa o apercepowaniu naiwno-mitologicznem, przypominającem stadjum religijne Comte'a, znalazła silne oparcie w dziele Taylora „O cywilizacji pierwotnej“ zwłaszcza rozdziale tegoż pt. „Animizm“, wykazującem, że ludy żyjące w pierwotnym stanie kultury, dziś jeszcze zupełnie inaczej na świat patrzą niż my, dla naszego sposobu pojmowania zjawisk nie mają zgoła zrozumienia, a Europejczyka, który nie chce widzieć razem z nimi duchów na księżycu lub w chmurach uważają wprost za człowieka, który „manque de l' esprit“.

Hasło progresywnej eliminacji Avenariusa, jak widzimy, jest tylko dalszym rozwojem myśli Comte'a, przeszczepionym na grunt niemiecki i skierowanym tutaj przedewszystkiem przeciw kantowskiej nauce o kategorjach. Apercepowanie zjawisk przy pomocy kantowskich kategorji, głównie zaś przy pomocy pojęć substancji i przyczynowości, tych dwu

filarów myślenia metafizycznego, powinno zdaniem Avenariusa, również być wyeliminowane z myślenia naukowego. Avenarius przeocza jednak ten fakt, że Kant wcale nie robi użytku metafizycznego z tych pojęć i że mają one być u niego tylko formami syntezy danych doświadczenia. Jeśli chemik posługuje się pojęciem substancji, to nie chodzi mu wcale o jakąś utajoną istotę rzeczy, ale o określenie tym terminem czegoś, co on przy wszelkich przemianach chemicznych jako stałe ilościowo zapomocą ważenia wyznaczyć może. Podobnie ma się z pojęciem przyczynowości. I dlatego sama krytyka tych pojęć, jaką podał Kant, jest właściwie już ich dobrze zrozumianą eliminacją. Bo przecież nie powinno w niej chodzić tylko o samo wyrzucanie terminów naukowych, którymi jest nam bardzo wygodnie posługiwać się, lecz przedewszystkiem o zdanie sobie sprawy z tego, jakie szczegóły empiryczne mamy niemi oznaczać. Gdybyśmy chcieli wyrzucać z nauki wszystkie te terminy i pojęcia, które nie są wierną fotografją danych zmysłowych, musielibyśmy chyba wyrzucić z nauki wszystkie pojęcia wogóle, przez co utrudnilibyśmy sobie wszelkie myślenie. a eliminacja ta musiałaby dotyczyć chyba i całej sztucznej terminologji Avenariusa, którą niepotrzebnie zrozumienie swego systemu utrudnił.

Dalszą wadą cennych zresztą i dotąd należycie nie wyzyskanych prac Avenariusa, ujawniającą się głównie w „krytyce czystego doświadczenia" jest pewna skłonność autora do formalistycznej djalektyki, przypominająca nawet djalektykę Hegla. Hegel bowiem pierwszy zwrócił uwagę na to, że systemy filozoficzne wynikały wzajemnie jedne z drugich z pewną nieubłaganą koniecznością, która dla niego była koniecznością procesu djalektycznego, w gruncie rzeczy wynikała zaś z motywów po części logicznych, po części psychologicznych, że każdy system zawierał w sobie jakąś prawdę, każdy zaś następny przeciwstawiając się poprzedniemu braki i niedostatki jego w sposób mniej lub więcej radykalny poprawiał i uzupełniał i tak drogą tezy, antytezy i syntezy szło to wszystko, aż do chwili, w której się pojawił system Hegla, system, w którym miała się zawierać prawda wszystkich poprzednich i który jako taki miał

być ich koroną i uwieńczeniem, wykluczającym potrzebę jakichkolwiek dalszych stadjów. „Nichts ist verloren — woła Hegel — alle Prinzipien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalitaet der Formen ist".

Avenarius zaś pierwszy pokazał, że cały proces djalektyczny Hegla da się przetłumaczyć na język fizjologji. Rozwój ludzkich pojęć o świecie, owa „filozofia filozofji" jak to szumnie Hegel nazywał, jest u niego wynikiem procesów mechanicznych kory mózgowej, regulowanych oczywiście w swoim przebiegu działaniem coraz to większej ilości czynników otoczenia. W miejsce schematu trójkowego tezy, antytezy i syntezy Hegla, występuje u niego schemat trójkowy czysto mechaniczny od pewnych stanów równowagi poprzez jej zaburzenia do nowych stanów równowagi chwilowej. Rolę negacji u Hegla, która jako antyteza do nowej tezy prowadzi, obejmuje tutaj zaburzenie równowagi. I Avenarius też przewiduje jako ostateczny kres tego procesu, pewien stan równowagi stałej, filozofję czystego doświadczenia, poza którą myślenie już nigdy nie wyjdzie, podobnie jak Hegel przypuszczał, że na jego systemie już się historja filozofji skończy.

Ktokolwiek stoi na stanowisku paralelizmu psychofizycznego, ten musi jednak Avenariusowi bodaj w części przyznać rację, musi bowiem do każdego procesu psychicznego i logicznego, o ile myślenie nasze odbywa się na drodze logicznej, szukać odpowiedników fizjologicznych, a wtedy cały rozwój duchowy ludzkości musiałby się dać wyrazić i w swoich odpowiednikach fizjologicznych. U Avenariusa jest jednak coś więcej niż taki paralelizm, bo tylko szereg fizjologiczny jest u niego szeregiem zmian niezależnych, podczas gdy szereg stanów psychicznych tamtemu odpowiadający, jest tylko szeregiem zależnym. Podobnie zapatruje się na tę sprawę i Petzold. W jaki jednak sposób każdy najdrobniejszy szczegół życia duchowego wyraża się w zmianach fizjologicznych systemu nerwowego, tego dotychczas nauka stwierdzić nie zdołała. Jako przeciwwagę do poglądów Avenariusa polecić możemy prace Bergsona, współczesnego filozofa francuskiego, który przyznaje, że mózg w swoich ruchach odbija wprawdzie pewną stronę życia

duchowego, ale w całości go nie wyraża, taksamo jak gra najlepsza artysty na scenie nie wyrazi w ruchach całej roli.

Krytyka czystego doświadczenia dotyczy głównie tylko formalnej strony rozwoju pojęcia o świecie. Kwestję zaś, co ma stanowić jego treść ostateczną porusza Avenarius w następnej pracy pt. „Der menschliche Weltbegriff“ i tutaj rozwija ważne pojęcie introjekcji, „wstawni“, które odgrywa też ważną rolę w ostatniej jego pracy „O przedmiocie psychologii“. W tych ostatnich pracach zwraca się Avenarius już nie tyle przeciw ogólnym kierunkom metafizycznym myślenia, ile raczej przeciw pewnym poglądom panującym w psychologji. Jakkolwiek ta ostatnia wstąpiła już oddawna na tory nauki empirycznej, a nawet eksperymentalnej, to przecież nie uwolniła się jeszcze od pewnych przeżytków stadjum naiwnego i przez to utrudnia dojście do jednolitego na świat poglądu. Proces widzenia przedmiotów bardzo często opisuje się w ten sposób, jakoby przedmiot widziany wytwarzał równocześnie jakiś obrazek duchowy w głowie, względnie w mózgu, zasadniczo różny od tego, co się widzi.

Tymczasem oglądając przedmioty i wogóle doznając wrażeń niczego takiego nie przeżywamy. Widzenie przedmiotów, funkcja spostrzegania oznacza, wedle Avenariusa, wejście w pewien specjalny stosunek, zwany stosunkiem współrzędności zasadniczej, w której osoba widząca jest członem centralnym, składniki otoczenia członami przeciwległymi. Jeśli w składnikach mego otoczenia wyróżniam bliźniego, znaczy to, iż uważam go także za człon centralny pewnej zasadniczej współrzędności i o tyle muszę ruchom jego przypisać więcej niż mechaniczne znaczenie. Natomiast psychologja panująca czyni coś więcej, wkłada bowiem przedmioty jako coś widzianego we wnętrze człowieka. Gdyby się tych introjekcji nie czyniło, znikłby, zdaniem Avenariusa dualizm świata fizycznego i psychicznego.

Na wytworzenie się introjekcji w pierwotnem naiwnem doświadczeniu wpłynął, wedle Avenariusa, sam fakt istnienia wielości osobników i zgodność ich wypowiedzi co do pewnych doświadczeń.

Drzewo widziane przez jednego osobnika nigdy

nie byłoby dla niego niczem więcej, jak tylko drzewem zewnątrz jego ciała, gdyby nie fakt, że i inny osobnik wypowiada się, iż widzi tosamo drzewo, co staje się dla osobnika pierwszego pobudką, iż zaczyna odróżniać drzewo, jako przedmiot fizyczny od drzewa jako treści psychicznej w umyśle drugiego osobnika, a w dalszym ciągu i w umyśle swoim i popełnia w ten sposób introjekcję. Należy wątpić jednak, czy Avenarius rzeczywiście trafnie tu przedstawił genezę introjekcji. Z przedstawienia tego wynikałoby bowiem że gdyby człowiek jakiś żył sam jeden na świecie, nigdyby nie doszedł do odróżnienia fizyczności od psychiczności. Tymczasem, jak słusznie zauważono, sam fakt różnicy między tem, co się spostrzega, a obrazem pamięciowym jużby go mógł na tę różnicę naprowadzić.

Ale, zdaniem Avenariusa, ta różnica nigdy nie jest tak wielką, aby nas uprawniała do bezwzględnego przedziału między fizycznością a psychicznością. Gdyby rzecz cielesna dana w jednem doświadczeniu, a myśl niecielesna, dana w drugiem doświadczeniu były tolo genere różne, jakiem prawem mówilibyśmy wtedy, że to drugie zjawisko jest w stosunku do pierwszego zjawiskiem powrotnem? Nadto należy pamiętać, że istnieją pewne formy przejściowe między jednem a drugiem, jak np. obraz następczy.

Sprawa, którą tu poruszyliśmy jest dość subtelnej natury. Stanowisko Avenariusa w tej kwestji jak zobaczymy podzielają Mach i Petzold i wielu innych. Nadmienimy tu tylko, że introjekcja rozumiana w tem znaczeniu, jakoby czucia miały być umiejscowiane w mózgu, dawno już została zarzuconą i nigdy nawet nie była przez psychologów poważnie reprezentowana. Jeśli zaś chodzi o kwestję różnicy między treścią a przedmiotem w każdem przedstawieniu, a więc i w przedstawieniu spostrzegawczem, to psychologowie, którzy tę różnicę czynią — a czynić się ją musi — nie mają wcale zamiaru wysnuwania stąd jakichś konsekwencji metafizycznych (zob. Twardowski: „Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand). Jeśli się zaś nawet przyjmie, że Avenarius ma rację we wszystkiem w sprawie introjekcji, to mimo to pewna różnica między fizycznością a psychicznością zostanie, wyrażająca się właśnie w tem, że pewnym składnikom oto-

czenia, podobnie jak i ruchom własnego ciała zmuszeni jesteśmy, jak Avenarius sam przyznaje, przypisać znaczenie więcej niż mechaniczne. Otóż to znaczenie więcej niż mechaniczne, jest właśnie tem, co należy nazwać psychicznością, pomimo, iż Avenarius nie chce tego czynić. Zamiast mówić o znaczeniu więcej niż mechanicznem, powinien był mówić o znaczeniu więcej niż fizycznem, bo fizyka dotąd wszystkich zjawisk swoich do praw samej tylko mechaniki jeszcze nie sprowadziła, a wtedy byłby Avenarius zobaczył, że prowadził tylko spór o słowa.

Z dzieł Avenariusa w języku polskim posiadamy przekład ostatniej jego pracy „O przedmiocie psychologji“ (Kobyliński, Zieleńczyk, Warszawa 1907) oraz artykuł „W sprawie filozofji naukowej“ wydany w zbiorze: Filozofja nowokrytyczna (Warszawa 1908). Oceniając ogólnie stanowisko Avenariusa, musimy stwierdzić, że zbliża się ono znacznie więcej do dogmatycznego stanowiska Augusta Comte'a, aniżeli do pozytywizmu Milla. Dlatego zarzucano mu niejednokrotnie, że stanowisko jego jest zamaskowanym materjalizmem. Zarzut ten czynił mu nawet Wundt. Avenarius zaznacza, że materjalizmem byłoby przyjmowanie samych członów przeciwległych bez członu centralnego, gdy tymczasem on nigdy nie wychodzi z zasadniczej współrzędności członu centralnego „ja“ i „otoczenia“ jako członów przeciwległych. Ale pamiętać należy, że u niego członem centralnym nie jest to, co się zwykle nazywa podmiotem poznającym w przeciwieństwie do przedmiotów poznania. Przez „ja“ rozumie on ciało osoby poznającej wraz z czuciami, przez co cała sprawa poznania od samego początku jest jednostronnie ujęta. Między ciałem naszem a składnikami otoczenia niema różnicy; możemy wszystkie składniki otoczenia uważać jako możliwe przyszłe składniki członu centralnego. Przyrodniczy pogląd na świat jest jedynie uprawniony do rozwiązania zagadki świata. Jeśli są pewne pytania, na które nauka nigdy odpowiedzi nie da, jak np. kwestja istnienia świata zagrobowego, to te pytania należy uważać za problemy fikcyjne. Stanowisko Avenariusa nie dopuszcza takiego pogodzenia wiary z wiedzą, jakie zachodzi u Spencera lub Kanta.

Avenarius w swoich poglądach osobistych we-

dług zeznania jego uczniów chwiał się między materjalizmem a poglądem na świat Spinozy. Na pytanie ich, czy przecież z jego stanowiska materjalizm nie musi wydawać się najprawdopodobniejszym na świat poglądem, odpowiadał, iż możliwe, że Spinoza ma rację. Filozofją Spinozy zajmował się Avenarius, nim przystąpił do tworzenia własnej filozofji naukowej, a ślady tego wpływu widoczne są u niego i w krytyce czystego doświadczenia, której tom pierwszy kończy się znamiennym cytatem ze Spinozy, iż nikt dotąd nie zbadał, do czego ciało jest zdolne i co zdziałać może na podstawie samych tylko praw natury, o ile ją pojmujemy jako materjalną, a czego zdziałać nie może bez pobudzenia ze strony duszy. Jeśli jednak Avenarius rzeczywiście uważał pogląd na świat Spinozy za możliwy, nie powinien był, mimo całego szacunku dla wiedzy przyrodniczej, w odniesieniu do pewnych zagadnień transcendentnych stawać na stanowisku bezwzględnie negatywnego dogmatyzmu.

IV.

Do rezultatów w wielu punktach zgodnych z Avenariusem, jakkolwiek zupełnie niezależnie od niego, doszedł fizyk i zasłużony badacz historji tej nauki, Ernest Mach. Podobnie jak tamten podkreśla silnie zasadę ekonomji w myśleniu naukowem. Metodyczne naukowe badanie faktów różni się właśnie od przypadkowego nieuporządkowanego ich ujmowania przez ekonomiczne użytkowanie sił duchowych. Pozatem niema zresztą głębszej różnicy między doświadczeniem naukowem a doświadczeniem życia codziennego; jedno jest dalszym ciągiem drugiego. Dlatego też odnosi się Mach z szacunkiem do naturalnego poglądu na świat pospolitego człowieka, poglądu zwanego naiwnym realizmem; uważa go bowiem za produkt natury, który natura zachowuje i utrzymuje, podczas gdy wszystkie filozofje są to wytwory sztuczne, efemeryczne i jako takie na głębszą uwagę nawet nie zasługują. Do filozofów na ogół odnosi się niechętnie, uważa sobie to nawet za urazę, gdy się mówi o „filozofii Macha", gdyż sądzi, iż żadnego systemu ani kierunku nie tworzy, to bowiem co mówi, uważa za zupełnie naturalne, proste i zrozumiałe, a uwagi swe czyni dla orjentowania pracowników na polu nauki.

Mimo to jego pogląd na świat odbiega dość silnie od gruntu zwykłego realizmu, więcej nawet niż bardziej na realistycznej podstawie oparty pogląd Avenariusa, zbliża się bowiem raczej do fenomenalizmu Hume'a. Z Avenariusem łączy go przedewszystkiem antymetafizyczna tendencja jego myślenia, której daje wyraz zaraz na wstępie znanego swego dzieła „Analyse der Empfindungen", a nadto niechęć przeciw przesądom dualistycznym, które utrudniają jednolitą koncepcię świata, a do których nieuprzedzone i wolne od metafizycznych naleciałości doświadczenie nie daje bynajmniej podstawy.

Doświadczenie w swej pierwotnej postaci jest jednolitem. Barwy, dźwięki, temperatury, opory, cechy przestrzenne i czasowe łączą się ze sobą w najrozmaitszy sposób a z niemi w temsamem doświadczeniu łączą się nasze nastroje, uczucia, chcenia. Wśród tej tkaniny elementów doświadczenia wybijają się na pierwszy plan, te które są względnie trwalsze, te wbijają się lepiej w pamięć i zyskują osobne nazwy. Takimi właśnie kompleksami wrażeń względnie stałymi, są właśnie ciała, jako czasowo i przestrzennie powiązane kompleksy barw, dźwięków, oporów. Czemś absolutnie trwałem oczywiście one nie są. Takim też względnie stałym kompleksem jest także związany z ciałem kompleks przypomnień, nastrojów i uczuć, który nazywamy naszem ja. To ja posiada również tylko względną stałość. Jego trwałość pozorna polega tylko na powolności i ciągłości zmian. Kompleks ten jednak nie może być taksamo niczem absolutnem jak i nasze ciało. To czego się tak bardzo w śmierci boimy, zniszczenie trwałości owego ja, występuje już w znacznej mierze za życia; we śnie, w stanach chorobliwych, w chwili zatopienia się w czemś myślami może go całkiem braknąć; w stanach hipnotycznych może uledz rozdwojeniu. To, co w naszej indywidualności jest naprawdę cennem, to często zostawia po sobie ślad trwały; ale i w najlepszym człowieku obok cech dodatnich charakteru istnieją i ujemne, których ani on ani nikt inny nie potrzebuje żałować. Myśl o śmierci, jako wyswobodzeniu z więzów indywidualności może się nawet czasem wydawać przyjemną. Co prawda śmierci fizjologicznej takie refleksje wcale nie czynią lżejszą. Pogląd taki, mówi

Mach, prowadzi do swobodniejszego i jaśniejszego sposobu pojmowania życia, które będzie nas równie zdala trzymać od pogardy cudzego ja, jak i przeceniania swego własnego. Etyczny ideał na takiem pojmowaniu życia oparty, będzie nas równie wstrzymywał od sposobu życia ascety, który biologicznie nie da się utrzymać i razem z nim ginie, jak i od owego zuchwałego Nietzscheańskiego nadczłowieka, którego z pewnością ludzie nie ścierpieliby.

Wszystko tedy, z czem mamy do czynienia, nasze jaźnie, rzeczy, ciała, materja są to tylko zbiory elementów, kompleksy wrażeń. Usuwajmy z widoku ciała, po kolei pojedyncze owe elementy, a nie zostanie z niego nic. Rzecz sama w sobie okazuje się fikcją. Nie stwierdzamy niczego absolutnie trwałego. Pojęcie substancji materjalnej taksamo naukowo nieda się utrzymać, jak i pojęcie trwałości jaźni. Jeśli przestrzenność i czasowość zdają się posiadać wyższy stopień realności, niż barwy, dźwięki i wonie, to jest-to tylko skutek nawyknienia, wskazujący na to, iż pewne cechy są czemś względnie trwalszem niż inne. Fizjologja zmysłów uczy nas jednak, że czasy i przestrzenie są równie dobrze wrażeniami, jak barwy i dźwięki.

Podobne stanowisko jak wobec pojęcia substancji i rzeczy samej w sobie zajmuje też Mach wobec pojęcia przyczynowości. Tem, co naprawdę stwierdzamy, to tylko związki funkcjonalne elementów doświadczenia. Tesame elementy, które badane ze względu na wzajemną zależność funkcjonalną między sobą, stanowią świat fizyczny, mogą być też nazwane składnikami świata psychicznego, o ile je badamy ze względu na ich zależność od naszego ja (łącznie z ciałem). Różnica między fizycznością a psychicznością polega tedy tylko na różnicy między kierunkami badania elementów. Tasama barwa, o ile ją badamy ze względu na jej zależność od źródła oświetlenia, jest przedmiotem fizykalnym, o ile ją badamy w zależności od siatkówki, jest przedmiotem psychologicznym.

Tak więc dochodzi Mach do pewnej monistycznej koncepcji rzeczywistości podobnie jak Avenarius. Łączenie elementów w pewne grupy służy tylko zadaniom tymczasowej orjentacji, ma więc głównie na widoku cele praktyczne. Nasze ja jest więc także tyl-

ko jednością praktyczną, nie realną, grupą elementów silniej związanych, a okazującą słabszy związek z innemi grupami tego rodzaju. Pojęcie ciał, rzeczy, to tylko skrócone symbole myślowe dla pewnych grup, które poza naszem myśleniem nie istnieją. Nie ciała wytwarzają wrażenie, ale kompleksy wrażeń są ciałami. Owe wrażenia, elementy są czemś pierwszem i pierwotnem, nie zaś nasze ja. Z nich się dopiero tworzą ciała i nasze ja. Jeśli zrezygnujemy z łączenia elementów w pewne całości dla celów praktycznych, okaże się realność jednolita, w której znika przeciwieństwo między fizycznością i psychicznością, jaźnią i światem, podmiotem i przedmiotem, czemś wewnętrznem i zewnętrznem.

Powyższe zdania wystarczają w zupełności dla charakterystyki stanowiska filozoficznego Macha. Kto zna filozofję Hume'a, ten nie znajdzie tu dużo rzeczy nowych. Odnowienie jednak tego poglądu i to dokonane przez fizyka, w chwili gdy się pojawiła filozofja Avenariusa, miało dla rozwoju pozytywizmu w Niemczech wielką doniosłość.

Mimo całego uznania dla prac naukowych Macha, dla dzieł jego, poświęconych historji mechaniki, oraz nauki o cieple i cennych uwag, rozrzuconych w tych pracach, nad metodą badań naukowych, nie możemy się wstrzymać od paru bodaj uwag krytycznych na temat jego „filozofji", bo jednak mamy tu do czynienia z pewną filozofją, która na umysły współczesnych przyrodników potężny wpływ wywarła.

Trzeba się bowiem liczyć z tym faktem, że ludzie pracujący na polu nauk szczegółowych, na polu przyrodoznawstwa liczą się daleko więcej z refleksjami filozoficznemi, choćby mało krytycznemi, człowieka, który pracuje zarazem na polu ich nauki, niż tem, co mówi filozof z profesji, o ile ten ostatni od nauk pozytywnych trzyma się z daleka. Dlatego też słowa Macha, Poincare'go cytowane są i traktowane przez wielu fizyków niemal jak słowa ewangelii, i nie można się temu wcale dziwić. Jest to tylko winą filozofów, winą ich pewnej obojętności wobec tych zagadnień i problemów, naprawdę doniosłych, które wysuwa nauka, i które domagają się nieustannej uwagi i pracy nad sobą. Przyrodnik nie mogąc w ich pracach znaleźć tego, czego

mu potrzeba, zwraca się tedy mimowoli ku temu, co podają mu jego współpracownicy. Poza tem, przyznać trzeba, że uwagi filozoficzne pracowników na polu nauk szczegółowych, będą zawsze cenne dla filozofów z profesji, o ile uwagi te są rzeczywiście podyktowane doświadczeniami i obserwacjami fachowemi a mogą obudzić interes ogólny. Są one objawem dodatnim z tego względu, iż przyczyniają się do utrzymania ściślejszego kontaktu między nauką a filozofją.

Twierdzenie Macha, iż stanowisko jego odpowiada więcej niż poglądy filozofów, naturalnem pojmowaniem świata pospolitego człowieka, nieda się utrzymać. Człowiek pospolity nic nie wie o tem, że jego ja jest tylko kompleksem czuć, iż jest on więcej jednością praktyczną niż realną, albo, że ciała fizyczne są także tylko kompleksami wrażeń i niczem więcej. Odwoływanie się do stanowiska naiwnego realizmu, które dziś weszło we filozofji w modę, nie usuwa żadnych trudności, bo pogląd na świat zwykłego człowieka, nie jest niczem stałem, lecz raczej czemś, co nigdy nie jest do końca konsekwentnie przemyślanem, jak słusznie zauważono, nawet pełnem sprzeczności. Tem się tłumaczy fakt, że filozofowie najprzeciwniejszych obozów mogą się odwoływać do zdrowego rozsądku zwykłych ludzi i znachodzić tam zawsze jakiś punkt oparcia nawet dla doktryn najbardziej rozbieżnych.

Jeśli myśli zwykłego śmiertelnika są produktem natury jak chce **Mach, to są nim także myśli filozofów**; jak słusznie zauważył już jeden z arabskich mędrców średniowiecza pojawienie się filozofów jest także pewną koniecznością natury. A jeśli filozofowie nie zawsze mogą we wszystkiem dojść ze sobą do zgody, to widocznie, że i w całem myśleniu ludzkiem, nie wyłączając i myślenia pospolitego, zachodzą pewne niezgodności, pewne dyssonanse, które dotąd jeszcze wyrównania nie znalazły.

Nie można się też zgodzić na zdanie Hume'a, powtarzane przez Macha, jakoby nasze ja było tylko kompleksem czuć. Bardzo trafne uwagi, i ogromnie przekonywujące poczynił na ten temat Bergson, wykazując jednostronność zarówno empirystów, jakoteż racjonalistów w sprawie charakteru naszej osobowo-

ści. Empiryści słusznie zwracają uwagę na to, że metafizyka rodzi się z hipostazowania naszych pojęć, z tego, że przedmiotom pojęć przypisujemy byt równie realny jak i danym doświadczenia zmysłowego. Ale Mach występując słusznie przeciw hipostazowaniu pojęć konstrukcyjnych metafizyki, jakiemi są pojęcia substancji i przyczynowości, zapomina o tem, że nie wolno też hipostazować pojęć analitycznych, rezultatów analizy i abstrakcji. Jeśli nasze ja, które nam jest w naszych przeżyciach dane zawsze tylko jako gotowa całość organiczna, przy subtelnej analizie okazuje pewną wielość, to nie znaczy to, aby sama owa całość organiczna wskutek naszej analizy rozleciała się na kawałki. Ona całością i jednością jest nadal, nie wolno bowiem produktów analizy, wytworów abstrakcji podstawiać pod samą rzeczywistość. Rzeczywistem właśnie jest tu wszystko tak, jak je przeżywamy; analiza ma nam służyć do lepszej orjentacji w tej całości, nie wolno nam zaś traktować sprawy w ten sposób, jakoby wskutek tego, że coś **w myśli podzieliliśmy i odróżnili, już realnie na te** części się rozpadło. Jeśli empiryzm występuje przeciw hipostazowaniu pojęć konstrukcyjnych dawnej metafizyki, nie powinien też hipostazować pojęć analitycznych, bo wtedy też wpada w metafizykę.

Wytykając błędy pozytywistom, nie mamy też zamiaru bronić substancjalności duszy, bo wtedy popełnilibyśmy błąd przeciwny, jak to nadzwyczaj plastycznie przedstawia Bergson, którego odnośne prace każdemu gorąco polecamy (Wstęp do metafizyki, Bezpośrednie dane świadomości). Nie na miejscu są też wycieczki Macha przeciw Kantowi w danej kwestji, gdyż Kant pierwszy właśnie ma tę zasługę, iż nie utożsamiał jaźni jako podmiotu poznającego ze substancją dawnych racjonalistów.

Pozostaje nam jeszcze jedna kwestja do rozpatrzenia, najtrudniejsza, w której niewątpliwie Mach podobnie jak i Avenarius mają może trochę racji, jakkolwiek mylne z całej sprawy wysnuwają wnioski. Chodzi tu o sprawę dualizmu świata fizycznego i psychicznego, do którego doświadczenie wolne od przesądów metafizycznych zdaniem tych autorów, nie daje należytej podstawy. U Avenariusa, jak widzieliśmy,

sprawa ta łączyła się z krytyką introjekcji. Mach stawia sprawę znacznie prościej, zwracając uwagę na to, że jakości zmysłowe, jak barwy, dźwięki, są zarówno przedmiotem psychologji jakoteż i fizyki, zależnie od tego w jakich związkach je rozpatrujemy, a więc — powiada — różnica między zjawiskami fizycznemi i psychicznemi polega tylko na różnicy sposobu rozpatrywania tychsamych elementów.

Psychologowie odróżniają jednak obok treści doświadczenia, także funkcje psychiczne (czynności, akty). Głównym przedmiotem psychologji wedle niektórych są właściwie tylko funkcje psychiczne, treści do pewnego stopnia są obojętne, interesują one psychologa o tyle, o ile są materjałem dla tych funkcji. (zob. „Stumpf Erscheinungen und psychische Funktionen).

Nie wszyscy jednak na takie postawienie kwestji się godzą, niektórzy wątpią nawet o tem, czy funkcje jako takie są taksamo czemś doświadczanem i przeżywanem jak treści. Inni obok treści odróżniają też nadto — w odniesieniu do przedstawień — przedmioty ich. Pierwszym, który jasno i wyraźnie wskazał na różnicę między treścią a przedmiotem przedstawień był prof. Twardowski, którego odnośne dzieło „Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand" wywarło też poważny wpływ na rozwój filozofji niemieckiej. Ma ono ważne znaczenie dla sprawy odróżnienia zadań psychologji i logiki. W kwestji, która nas tu interesuje, ważną jest sprawa stosunku treści do przedmiotu w przedstawieniach spostrzegawczych. Faktem jest bowiem, że w chwili spostrzegania niema w przeżyciu naszem różnicy między treścią psychiczną a przedmiotem fizycznym, a przynajmniej, o ile chodzi o przedmioty najprostsze, nie wywołujące żadnych asocjacji. Przeżywamy coś jednolitego. Pod tym względem zdanie pozytywistów podzielają wszyscy idealiści. Nie możemy się tu zresztą nad tą kwestją dłużej zatrzymywać. Problemem stosunku treści do przedmiotu w przedstawieniach spostrzegawczych zajmowali się też polscy psychologowie, uczniowie prof. Twardowskiego (Stögbauer, Błachowski) zajmując stanowiska mniej lub więcej zgodne. Prof. Witwicki, w pracy swej p. t. „W sprawie przedmiotu i

podziału psychologji" zbliża się do stanowiska Macha o tyle, iż podobnie jak on przez „zjawiska duchowe" rozumie „nietylko nasze uczucia, przekonania i postanowienia, ale równie dobrze bezpośrednio doznawane chwile, rozmiary, opory, barwy, dźwięki, wonie, temperatury". Światem fizycznym nie nazywa się jednak u niego tosamo drugi raz, tak jak u Macha, ale ów hipotetyczny objektywny miernik naszych światów subjektywnych, duchowych, którego wprawdzie „nikt bezpośrednio nie przeżywa, ale każdy istnienie jego instynktownie przyjmuje".

Mach wprawdzie nie ma obowiązku nazywania światem fizycznym, tego wspólnego dla wszystkich ludzi objektywnego miernika, hipotetycznie i instynktownie domyślanego, może o nim powiedzieć słusznie, że to jest też tylko skrócony symbol myślowy, mający najwyżej znaczenie praktyczne. Jednak, o ile istnieje pewna dowolność co do jakości zmysłowych, czy je chcemy nazwać składnikami świata fizycznego, nie ma już tej dowolności dla wszystkich elementów; takich n. p. jak „nastroje, uczucia i wole" w żadnym razie bowiem nie nazwalibyśmy czemś fizycznem. I pod tym względem nie ma racji ani Mach, ani Avenarius, kiedy mówią, iż niema w doświadczeniu żadnego dualizmu.

Pośród wszystkich przedstawicieli pozytywizmu, dotąd rozpatrywanych, najbardziej poprawnem jest stanowisko Milla. On jeden wśród nich przyznaje, iż osobowość nasza jest czemś więcej, niż szeregiem, czy kompleksem percepcji, jakkolwiek wychodzi ze stanowiska Hume'a, a i stara się je, o ile możności, w zasadzie utrzymać. Tam gdzie Mach stale operuje tylko terminami „Empfindungen, Elemente", jako czemś bezosobowem, wywołując często chaos w umyśle czytelnika, tam Mill ma do dyspozycji dwa terminy „sensation" i „feeling". Nadto opiera się Mill silniej o grunt realistyczny, rozumiejąc przez świat nietylko sumę wrażeń, ale i ich trwałe możliwości. Mach zwraca uwagę na to, że u niego świat także nie jest tylko sumą wrażeń, ale jeszcze czemś więcej, bo on mówi przecież nadto o funkcjonalnej zależności. Otóż pojęcie owo funkcjonalnej zależności, zdaniem jego, zastępuje w zupełności to, co Mill chciał osiągnąć

przez swoje „możliwości", a nawet daje na to miejsce coś „bardziej solidnego", niż „możliwości", którego to terminu wolałby raczej uniknąć. Niewątpliwie zależność funkcjonalna elementów, zmusza nas w myśleniu naukowem do wyjścia poza elementy faktycznie dane, do elementów hipotetycznych, które praktycznie niczyjej świadomości nie są dane, a tylko ewentualnie mogłyby być dane, jak n. p. wnętrze ziemi, albo odwrotna strona księżyca. Ale chyba owe możliwości elementów, a związek funkcjonalny to dwie rzeczy różne!

Mach broni się przed zarzutami, podnosząc, iż pozornie destrukcyjna tendencja jego fenomenalizmu zwraca się tylko przeciw pewnym przesądom metafizycznym, że nie chce on bynajmniej usunąć wszystkich cennych punktów widzenia nauk szczegółowych lub też filozoficznego sposobu rozpatrywania świata, lecz chciałby tylko okazać, że wszystko, cobyśmy pragnęli wiedzieć o rzeczywistości, przedstawia się jako rozwiązanie zadania o formie matematycznej przez odnalezienie funkcionalnej zależności między elementami zmysłowymi.

Nie wszystkim jednak kolegom fachowym stanowisko Macha w ten sposób się przedstawiało. Jeden z najwybitniejszych fizyków współczesnych Max Planck, twórca teorji elementarnych kwantów energji, druga obok Einsteina gwiazda na horyzoncie fizyki współczesnej, zwrócił się stanowczo przeciw biologiczno-ekonomicznej teorji poznania Macha, jako szkodliwej dla nauki. (Die Einheit des physikalischen Weltbildes 1909. Zur Machschen Theorie der physikalischen Erkenntnis, 1910.) Planck przyznaje, że długi czas pozostawał pod wpływem filozofji Macha, i był nawet zdecydowanym jej zwolennikiem, przekonał się jednak później, że filozofia przyrody Macha wcale nie dotrzymuje swoich przyrzeczeń, nie jest bowiem w stanie wyeliminować wszystkich elementów metafizycznych. Przedewszystkiem sama zasada ekonomji nie jest w możności wytyczyć drogi badaniu fizykalnemu z tej prostej przyczyny, że z góry nigdy nie można wiedzieć, przy jakiem stanowisku w pewnej sprawie naukowej owa ekonomia mogłaby być najlepiej i najtrwalej uzyskana.

Faktem jest, że Mach występując przeciw atomistyce i kinetycznym teorjom materji, wyrządzał czasem szkodę nauce, gdyż okazało się, iż pewne teorje naukowe, jemu ze stanowiska fenomenalizmu niesympatyczne, przynosiły nam pożytek. Gdy mu zwracano uwagę, iż jego kryterjum ekonomji myślenia czasem nie wystarcza, zaczął swe stanowisko modyfikować, wskazując, iż ekonomia myślenia wcale nie musi się ograniczać do badania tylko ludzko-praktyczno-ekonomicznych potrzeb. Ale w takim razie, pyta Planck, cóż z tego kryterjum pozostaje, czy może ono jeszcze służyć jako broń przeciw metafizycznym tendencjom nauki? Pierwotnie bowiem zasada ekonomii przez wyraźne odwoływanie się do ludzko-praktycznych potrzeb, stanowiła atut przeciw metafizyce. Fizyk jednak, zdaniem Plancka, jeśli chce swą naukę rozwijać, musi być nie ekonomistą, ale realistą i wśród powodzi zjawisk musi się zwracać przedewszystkiem ku temu, co jest trwałe i nieprzemijające i od zmysłów ludzkich niezależne. Ekonomia myślenia może służyć tylko za chwilowy środek, cel ostateczny poznania jest inny. Tak było zawsze i będzie mimo rzekomej antymetafizyki Macha. Fizyka także pracuje dla wieczności, dążymy do jednolitego obrazu świata, ale nietylko „obrazu świata“, bo dlaczegobyśmy nie mieli tego terminu „obraz świata“ zastąpić samym terminem „świat“. Praca wielkich geniuszów ludzkości Kopernika, Galileusza, Newtona, praca ich wszystkich zwracała się ku poznaniu jednej wielkiej rzeczywistości, jednego świata niezależnego od zmysłów naszych, a prawdy, które oni odkryli, są, były i będą prawdami niezależnie od ich odkrycia.

V.

Zatrzymawszy się dłużej nad filozofją Avenariusa i Macha, ułatwiliśmy sobie ogromnie zadanie przedstawienia stanowiska Petzolda, które jest głównym przedmiotem naszych rozważań. Józef Petzold uważa się za spadkobiercę myśli Avenariusa i Macha, stanowisko do jakiego na ich podstawie dochodzi, uważa za logicznie nie do zwalczenia, za historycznie konieczne i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa za ostateczne w swoich zasadniczych rysach. Już za życia Avenariusa zajął się on jego teorją, zwracając

uwagę na możność zastąpienia zasady celowości działania w kierunku najmniejszego wydatku sił, na której pierwotnie Avenarius swą filozofję opierał, zasadą ogólniejszą, natury czysto mechanicznej. Dlatego też stanowisko jego łączy się ściślej z biomechaniczną teorią poznania Avenariusa, niż z biologiczno-ekonomiczną teorją poznania Macha. W miejsce pierwotnej zasady Avenariusa „najmniejszego wysiłku", oraz zasady Macha ekonomii w myśleniu, występuje u niego jedynie zasada dążenia do równowagi stałej (zasada Fechnerowska). Jej podlega zarówno cały świat fizyczny jak i duchowy, rozwój naszych organizmów, jakoteż i procesów poznawczych. Objęte jest nią i działanie etyczne i estetyczne, oraz myślenie logiczne. Filozofja, taksamo jak każda nauka w swoim zakresie dąży do możliwie największej równowagi stałej, t. zn. dąży na podstawie danych dostarczonych przez nauki szczegółowe do wytworzenia poglądu na świat wolnego od sprzeczności i dającego się o ile możności w swoich konsekwencjach sprawdzić. Stanowisko to rozwinął Petzold szerzej w pracy pt. „Einfuehrung in die Philosophie der reinen Erfahrung" (tom pierwszy 1900, tom drugi 1904), w którem po części stara się filozofji Avenariusa nadać formę bardziej przystępną, po części zajmując wobec niej stanowisko krytyczne stara się ją uzupełnić i rozszerzyć.

W pracy tej zwraca uwagę na konieczność wprowadzenia paralelizmu psychofizycznego, celem zrozumienia procesów psychicznych. Pojęcia przyczyny i skutku uważa za pojęcie pochodzenia animistycznego i dlatego zasadę przyczynowości zastępuje prawem jednowyznaczności. Ponieważ procesy psychiczne uważa za wzajemnie niewyznaczalne, przeto nie można ich jego zdaniem jednoznacznie wyznaczyć inaczej, jak tylko przez jednoznaczne ich przyporządkowanie odpowiednim procesom fizjologicznym. Z niemożności wzajemnego wyznaczania się spraw psychicznych nie wysnuwa jednak wniosku, aby czysto psychologiczna analizy były zupełnie bezwartościowe.

Pominąwszy szereg pomniejszych publikacji, ogłaszanych w czasopiśmie „Vierteljahrschrift fuer wissenschaftliche Philosophie", zwrócimy przedewszystkiem uwagę na ostatnie większe jego dzieło, wymieniane już poprzednio: „Das Weltproblem vom Standpunkte

des relativistischen Positivismus", w którem Petzold najjaśniej i w formie ostatecznej swoje stanowisko przedstawia, omawiając swój stosunek do innych.

Dzieło nosi charakter pracy historyczno-krytycznej i jest właściwie próbą przedstawienia historii filozofji od Talesa aż do chwili obecnej z jednego specjalnego punktu widzenia: rozwoju pojęcia substancji. Dotychczasowy główny problem filozofji, pytanie o istotę świata, znajduje swoje naturalne rozwiązanie przez zupełne usunięcie tego pojęcia. Najbliższym takiego rozwiązania sprawy był Hume, najbystrzejszy krytyk przedstawienia substancji, który jednak nie przemyślał jeszcze sprawy do końca. Dopiero prace epistemologiczne Macha i Avenariusa ostatecznie zdaniem autora, przyczyniły się do faktycznego zupełnego usunięcia tego pojęcia i sprawę naturalnego zamknięcia dotychczasowej historii filozofii doprowadziły ostatecznie do końca. Prócz Macha i Avenariusa wymienia Petzold nadto Wilhelma Schuppego, przedstawiciela filozofji immanentnej, jako takiego, który również w tym kierunku pewne zasługi położył. W ten sposób cała historja filozofji, historja rozmyślań nad światem przedstawiona jest jako historja błędów. Celem zorjentowania czytelnika w jakim kierunku i z jakiego stanowiska ta ocena błędów będzie się dokonywać, charakteryzuje autor krótko swoje stanowisko w sposób następujący: „Niema żadnego świata samego w sobie, istnieje tylko świat dla nas. Jego elementami są nie atomy lub jakieś inne absolutne egzystencje, lecz wrażenia barw, dźwięków, nacisków, wrażenia przestrzenne i czasowe. Mimoto rzeczy nie są czemś czysto subjektywnem, nie są tylko zjawiskami świadomości, musimy raczej przedstawiać sobie składniki naszego otoczenia złożone z tych elementów jako istniejące dalej w tensam sposób, jak podczas spostrzeżenia, także i wtedy, gdy ich więcej nie spostrzegamy".

Nie będziemy tu przechodzić szczegółowo całego tego przedstawienia dziejów filozofji, rozpatrywanych jako historja jednego pojęcia substancji, zwrócimy uwagę na pewne momenty zasadnicze, które nam uwypuklą lepiej stanowisko Petzolda.

W myśleniu o świecie w stadjum przednaukowem dominował pogląd animistyczny, wszechuducho-

wienia, który był naturalną koniecznością. Pojmowanie bowiem, rozumienie zjawisk dokonywa się przez sprowadzanie rzeczy nieznanych do znanych, a że dla człowieka pierwotnego czemś najlepiej znanem jest jego własne działanie, przeto nic dziwnego, że wszystko tłumaczył sobie zapomocą czynników, których pierwowzór odnajdywał w sobie samym. Myślenie naukowe rozpoczęło się z chwilą, gdy się znalazły jednostki dość potężne, które potrafiły zerwać w tłumaczeniu świata z panującymi mitami i politeizmem. Musiało się to stać wtedy, gdy tłumaczenie zjawisk mitologiczne zaczęto stawiać coraz bardziej rażącym kontraście z tem, co dokładniejsze poznanie zjawisk z sobą przynosiło. Wobec każdego zjawiska, podobnie jak i wobec całości świata, człowiek zawsze stawiał sobie i stawia dwa pytania, co? i jak? z czem mamy do czynienia, jaką jest istota danej rzeczy, i jak ona działa. Te dwa pytania doprowadziły w dalszym ciągu do rozwoju pojęć substancji i przyczynowości, ściśle zresztą ze sobą związanych. Dziś interesuje nas więcej pytanie, jak się dzieje coś, pierwotnie interesowało człowieka więcej to pierwsze, czem dana rzecz jest, jaką jest jego istota. Ta istota bowiem wyjaśniała mu zarazem działanie.

Myślenie filozoficzne i naukowe, rozpoczynające się od Talesa z Miletu, zrywa się tedy w odpowiedzi na pytanie o istotę rzeczy z tem, co podawała mitologia i politeizm.

Odpowiedź jego naturalnie nie może już dzisiaj nikogo zadowolić, ale cenną jest jako zaczątek nowego sposobu myślenia. Myślenie filozoficzne przynosi z sobą tę wielką cechę dodatnią, że nie traktuje pojedynczych problemów w ich zupełnej izolacji od siebie, ale bada wszystko w związku z całokształtem wiedzy. Każde badanie specjalne stoi u filozofa zawsze na usługach większej całości, którą ma zawsze przed oczyma i której się całą duszą oddaje. On przeżywa swoje problemy nie dla jakiegoś małostkowego celu praktycznego, lecz jedynie dla samego poznania, którego nie traktuje jednak jako własnej osobistej sprawy, lecz jako kwestię o ogólno ludzkiej doniosłości. Jemu przeciwstawia się prosty specjalista, który swoje problemy zwykle przecenia, niema też często wo-

gólc należycie wyrobionego i uzasadnionego sądu o konieczności i znaczeniu swoich badań, rozpatruje nie raz rzeczy zupełnie bezwartościowe i obojętne, które nie są nawet zawsze wynikiem jego wewnętrznych potrzeb duchowych, lecz narzucone mu są przez przy padek lub ambicję. Prawdziwy badacz posiada instynktowe poczucie stopnia ważności problemów, jemu pytania nie wynikają z rutyny fachu, lecz przeciwnie dla pewnej kwestji stara się wniknąć w fach dostatecznie mu jeszcze nieznany, a nawet przyswoić sobie technikę niekiedy odległą od dotychczasowej drogi badania. Powyższa charakterystyka oczywiście nie od nosi się do samych tylko filozofów z profesji, ale do wszystkich prawdziwych badaczy o głębszym pokroju umysłu.

Twierdzenie Talesa, iż istotą wszystkiego jest woda i inne tym podobne odpowiedzi pierwszych filozofów, nie mogą mieć poza tem żadnej wartości. Pojęcie wody rozwinęło się w przeciwieństwie do pojęć lądu, powietrza itd. Z rozpatrywania samej wody żadnych jej własności nie poznalibyśmy, właściwością ciała jest bowiem to właśnie, czego inne ciała nie mają. Gdyby więc wszystko było wodą, a pozatem więcej nic, nie znalibyśmy wody, a nawet, jak mówi Petzold, byłoby taksamo, jakgdyby wogóle nie było dla nas niczego. Jeśli zaś Tales nazywa wszystko co do istoty swej wodą, odbiera nam możliwość zachowania pojęcia wody w jej pierwotnem znaczeniu. Woda była właśnie wodą w przeciwieństwie do ziemi, powietrza itd., jeśli zaś teraz i ziemia i powietrze i wszystko jest wodą, wtedy brak czegoś przeciwnego, w odróżnieniu od czego możnaby wodzie przypisać ja kieś cechy charakterystyczne. Cały cel tedy owej indukcji jest całkowicie chybiony. Jeśli nie jesteśmy już w stanie podać, czem właściwie teraz jest woda, nie dowiedzieliśmy się niczego o istocie świata, o której Tales drogą tego uogólnienia chciał nas pouczyć. Pojęcie, które stanowiło punkt wyjścia, przez rozszerze nie zakresu zostało zarzucone, a definicji nowego nie jesteśmy wstanie podać.

Czytelnik może się zdziwi, dlaczego Petzold nad takiem głupstwem tak długo się rozwodzi. Nie jest to jednak wcale dla niego drobnostką, bo ten błąd logi-

czny Talesa pars pro toto popełnia zdaniem jego każdy filozof, który jakąkolwiek cechę charakterystyczną część rzeczywistości przenosi na całość która jako taka nie może być scharakteryzowana poznana, Możliwe, że ten błąd Talesa przejrzał pierwszy jego następca Anarimander, który dlatego zamiast wody wymienia jako istotę rzeczy, zasadę bytu, coś nieokre ślonego (apejron). Późniejsi jednak filozofowie wrócili znowu do starego błędu. W ten sposób jednak utrwalił się jeszcze drugi, mówi Petzold, zasadniczy błąd całej tej sprawy, który się ciągnie poprzez całe dzieje ludzkości, odróżnienie istoty od zjawiska. Skoro bowiem z wody każda rzecz bierze swój początek, a z tej wody w innych ciałach żadnego śladu dla oka ludz kiego już niema, mimoto, że ta woda ciągle ma tam być zawarta, to dochodzi się do przekonania, iż ona jest właśnie tą istotą rzeczy, która stanowi podstawę zjawiska i przy wszelkich przemianach pozostaje ciągle tą samą. Tę ukrytą istotę rzeczy, to co jako wiecznie niezmienne stanowi źródło i podstawę rzeczywistości, a więc jest niejako bardziej rzeczywiste, niż wszelka rzeczywistość, to się w dziejach filozofji zwykle nazywa substancją. W ten sposób z historją filozofji zaczy na się historja substancji, historja błędu. Zdaniem Petzolda pojęcie substancji bowiem jest sprzeczne z doświadczeniem. Nigdzie w doświadczeniu w żadnej rzeczy nic znajdujemy czegoś, coby było wiecznie niezmiennem, coby stanowiło trwałą jego istotę. Możemy każdą rzecz rozłożyć na same tylko zmienne jakości, na coś widzialnego, dotykalnego, brzmiącego, smakującego, co z biegiem czasu ulega w każdej rzeczy zastąpieniem przez coś innego dotykalnego, widzialnego itd. Nigdzie jednak przy pomocy najsubtelniejszych instrumentów nie natrafimy na coś nieokreślonego, a trwałego. Substancja jest czystym wytworem myślowym, o którym rzeczywistość nic nie wie „ein reines Gedankending, von dem die Wirklichkeit nichts weiss".

Istnieje pewien głębszy motyw psychologiczny, zdanem Petzolda, który nas stale do tego błędu popycha, a tym jest właśnie dążenie do stałości, które tkwi głęboko w naturze duchowej a nawet w całej naturze organicznej człowieka. Tendencja ku stało-

ści ujawnia się w dążeniu do stałych ostatecznych nie ulegających zmianie form myślowych, w potrzebie stałych najwyższych pojęć. których posiadanie zabezpieczyłoby nam pewność i spokój wśród wszelkich procesów. To dążenie do naturalnych, niedających się przekroczyć celów rozwoju myślowego dążenie do ostatecznych, ogólnie i powszechnie ważnych rozwiązań problemów, do pewnych form spoczynku procesu myślowego, nie jest samo czemś, coby nam miało szkodę przynosić. Z niego przecież wynika dążenie do ostatecznej jedności wiedzy ludzkiej. Pojęcie substancji jest jednak wynikiem wypaczenia pewnego na tle tej tendencji powstałych wskutek pewnej bezwładności procesów myślowych, gdyż wychodzi z błędnego założenia jakoby cała mnogość i różnorodność w świecie zachodząca, nie dała się zrozumieć bez pewnych stałych niejako biegunów oparcia. Tymczasem do opisu i zrozumienia zmian wystarczają w zupełności względnie stałe elementy. Przytem nie potrzebują to być zawsze te same elementy, które względem innych zmieniających się okazują się stałymi, muszą tylko w każdym czasie,jak długo proces trwa, pewne ważne składowe pozostawać względnie stałemi „tzn. stałemi względem zmieniających się. Ważną rolę w wypadkach, gdzie mówimy o rozwoju, zmianie, ewolucji tej samej rzeczy, odgrywa też względna powolność procesu i jego ciągłość. Ta względna stałość ważnych cech i ciągłość procesu, pociągające za sobą ciągłość następujących po sobie faz, sprawiają, że mówimy o fazach tej samej rzeczy. Pojęcie to jednak ciała, rzeczy, albo systemu ciał musi być w każdym razie oczyszczone ze wszystkich momentów absolutnych. Ono oznacza tylko względne związki elementów jak czerwoność, gładkość, taka a taka rozciągłość,, trwanie). Często jest rzeczą dowolną, czy się przy nowej fazie procesu będzie mówić jeszcze o temsamem ciele, czy już o nowem.

Tak więc popełnił Tales, a z nim i jego następcy dwa błędy, jeden czysto logiczny, drugi empiryczny; obu wspólnem jest dążenie do czegoś absolutnego tam do absolutnego pojęcia, tu do absolutnie realnej rzeczy. Pierwszy absolut jest niemożliwy dlatego, iż wszelkie myślenie zaczyna się od odróżniania, a więc

wymaga pojęcia przeciwnego. Drugi sprzeciwia się doświadczeniu, które niczego absolutnego nie wykazuje. Szukanie absolutu stawia tedy Petzold na równej linji z szukaniem kamienia mądrości, kwadratury koła lub perpetuum mobile.

Rozdwojenie świata, na zmienne przejawy z jednej strony i świat niezmienny substancji z drugiej pociągnął za sobą dalsze konsekwencje w dziejach filozofji. Ponieważ to, co jest trwałe i niezmienne jest zawsze dla nas cenniejsze, przeto temu właśnie zaczęło się przypisywać, stopień wyższy realności przeciwstawiając mu świat złudy, pozoru, jako mniej rzeczywisty lub nierzeczywisty. Do takich konsekwencji doszli Eleaci, których filozofja jest zarazem zaczątkiem tego, co się później przerodziło we formalistyczny racjonalizm, w chęć zdobywania prawdy niezależnie od doświadczenia, w naukę o dwojakim sposobie poznawania, zmysłowem i rozumowem, z których ostatnie jest poznaniem prawdziwem.

Wystąpienie Heraklita, uczącego, iż wszystko płynie, a nic trwałego nie zostaje, było wprawdzie próbą wyeliminowania pojęcia substancji, ale próbą spaczoną, którą autor w samym zarodku złamał, gdyż symbol zmienności ogień podniósł właśnie do godności substancji, utożsamiając go z rozumem świata. W błędach substancjalnego sposobu myślenia tkwił także Demokryt. Posiadając więcej zmysłu rzeczywistości, niż Eleaci, nie doszedł do tego wyrafinowania co oni, ale sprowadzając wszystko do ruchu atomów, również czyni różnicę między tem, czem rzeczy są dla siebie a tem, czem one są dla nas. Odróżnienie jakości subjektywnych od objektywnych, które od niego pochodzi, przyczyniło się do tem większego utrwalenia przedziału między zjawiskiem a istotą, substancją a jej objawami. Jego mechanistyczny sposób ujmowania przyrody, który w późniejszem myśleniu przyrodniczem tak ważną odgrywał rolę, ma wprawdzie swoje strony dodatnie. Procesy fizyczne zyskują przez takie ujęcie na obrazowości, poglądowości; zjawiska początkowo zagadkowe tracą w tem przedstawieniu swą niezrozumiałość, sprowadzamy je bowiem wszystkie do elementów najbardziej nam znanych jak ruchy, naciski, potrącenia. Wyznaczanie tych zjawisk nabiera przez to, coś tak uchwytnego i naocznego, że

teoria atomistyczna w początkach przyrodoznawstwa nie dałaby się rzeczywiście niczem lepszem zastąpić. Ona nam odsłania jednym rzutem ścisłą prawidłowość na najróżnorodniejszych obszarach zjawisk i otwiera przed nami fascynujący widok na jedność niezmierzonego świata.

Ale nie wolno przeoczać stron ujemnych atomizmu, polegających na jednostronnem akcentowaniu i przecenianiu pierwiastka mechanistycznego. Bogactwo fizyczno-chemicznego stawania się nie wyczerpuje się bynajmniej w samych ruchach ciał. Co najwyżej dają się pewne procesy fizykalne niemechaniczne lub nie tylko mechaniczne przy pomocy czysto mechanicznych ilustrować. Mechanistyczny pogląd na przyrodę kładzie nacisk na dwie grupy doświadczeń: na wrażenie oporu, ostrości, gładkości, sprężystości i na wrażenia formalnie optyczne rozciągłości powierzchniowej i przestrzennej oraz linjowych i powierzchniowych ograniczeń. Tym przeciwstawia wszystkie inne a więc materjalnie optyczne, akustyczne, termiczne, jakkolwiek one są dane nam na równi z tamtemi. Wynosząc przeciwieństwo tych dwu grup do czegoś absolutnego, zrywa atomizm pomost, prowadzący od zjawisk mechanicznych, do innych fizycznych i do innych przeżyć w ogóle. W ten sposób dochodzi się do nierozwiązalnego problemu, w jaki sposób molekularne procesy ruchu mogą się w komórkach mózgowych przeradzać na jakości barwne, dźwięczne wrażeń, — problemu, na który du Bois-Reymond odpowiedział elegijnem i płaczliwem — jak mówi Mach —Ignorabimus a które de facto jest, zdaniem Petzolda, problemem fikcyjnym, wynikłym z błędów myślenia substancjalnego. Niema bowiem żadnych absolutnych substancji, a więc niema żadnych przekształceń procesów fizycznych na psychiczne. Mechaniczne procesy nie są w rzeczywistości oddzielone od innych fizykalnych, lecz tylko w abstrakcji dają się od nich odłączyć. „Mechanika — tu cytuje Petzold zdanie Macha — nie ujmuje podstawy świata, ani też części świata, lecz tylko jedną jego stronę".

Pierwszym atakiem na pojęcie absolutnej substancji, atakiem o doniosłem znaczeniu, było wystąpienie sofisty Protagorasa, którego też Petzold nazywa pierwszym pozytywistą. Drugim takim zamachem

o skutkach znacznie trwalszych było dzieło Hume'a. Jakkolwiek krytykę Petzolda rezerwujemy sobie dopiero na sam koniec, to jednak już tutaj nie możemy się wstrzymać od uwagi, że to zestawienie Hume'a z Protagorasem, nie przynoszące zaszczytu Hume'owi a wynoszące ponad miarę wartość sofisty Protagorasa, nie zupełnie jest stosowne. Hume zwracał się przeciw pojęciom metafizyki, nie zaś przeciw naukom szczegółowym, tymczasem w starożytności to przeciwieństwo nauk pozytywnych i metafizyki nie było jeszcze tak wyraźne, a występy sofistów podobnie jak i późniejszych sceptyków greckich zwracały się nie tylko przeciw zagadnieniom metafizycznym, ale także przeciw naukom szczegółowym jak np. przeciw matematyce itd. Petzold utrzymuje, że obraz sofisty Protagorasa, jaki nam podaje Platon, nie jest może zupełnie wierny, że w rzeczywistości Protagoras musiał być myślicielem o wiele poważniejszym. Inaczej trudno rozumieć, jakby ten człowiek mógł być autorem praw jednej z kolonji greckich, oraz doradcą i nauczycielem tak poważnych ludzi jak Eurypides i Perykles. W tej apologji Protagorasa widoczny jest u Petzolda wpływ pragmatyzmu angielskiego, podobnie jak w ustawicznem powtarzaniu zdania, iż można mówić o zmianach bez trwałego substratu, któryby się zmieniał, przebija się też pewna analogia do stanowiska Bergsona.

Za nieprawdopodobne uważa Petzold, aby Protagoras traktował każde subjektywne mniemanie za równie dobrze prawdziwe. Taki bezgraniczny subjektywizm byłby skończonym nonsensem. Możliwe, że Protagoras, dbał za mało o wykończenie swej teorji, że zbyt gonił za popularnością i w swej dążności do tego, aby stać się możliwie jak najbardziej zrozumiałym, szedł czasem w swoim sposobie wykładania i pisania za daleko.

Cały dalszy rozwój filozofji greckiej, następujący po sofistach, przedstawiony jest jako cofnięcie się wstecz. Nauka Anaxagorasa o rozumie świat kształtującym jest powrotem do stadjum animizmu, Plato w nauce o ideach łączy wartościowanie etyczne z teoretycznem, Arystoteles przez wprowadzenie form kształtujących materję staje się ojcem witalizmu i wpada przez to w „barbarzyństwo“ pierwotnego animistycz-

nego sposobu myślenia! Tak ujemnego sądu o chwili największego rozkwitu filozofji greckiej nikt jeszcze nie wydał! Czyżby rzeczywiście kodyfikator nauk, autor pierwszych dzieł specjalnych z zakresu logiki, psychologji, etyki, estetyki, fizyki, historji naturalnej, polityki itd. itd. jeden z najbardziej uniwersalnych umysłów ludzkości miał być barbarzyńcą o pierwotnym sposobie myślenia ze stadjum przednaukowego? Niestety, do takich konsekwencji musiała doprowadzić autora gloryfikacja sofistyki Protagorejskiej!

Ale przejdźmy do obrazu filozofii nowożytnej. Kartezjusz przedstawia próbę połączenia mechanistycznego poglądu na naturę ze substancjalnym sposobem myślenia, która przybiera u niego formę nauki o dwu substancjach. Twierdzenie jego, iż tylko o istnieniu świata materjalnego można wątpić, zapomina, że dusza i materja są to dwa pojęcia korrelatywne, przy pomocy których staramy się ująć z dwu różnych punktów widzenia całość jakościowo nie dającą się opisać ani nazwać, o której zarówno nic charakterystycznego nie wypowiadam, gdy ją nazywam światem, jak gdy ją nazywam Bogiem. Natomiast jego próba mechanistycznego tłumaczenia procesów organicznych wobec mistycznej bjologji Arystotelików przedstawia pewien postęp. Dziwi natomiast autora to, że Kartezjusz, jako odkrywca geometrji analitycznej w tłumaczeniu stosunku duszy do ciała nie wpadł na pomysł uzależnienia procesów duchowych od materjalnych w taki sam sposób, w jaki uzależnia się wartość funkcji matematycznej od wartości argumentu.

Twierdzenie Spinozy, że dusza i materja są atrybutami jednej substancji równie w niczem nie czyni bardziej zrozumiałą ich wzajemnej zależności, jak twierdzenie, iż mamy do czynienia z dwiema substancjami. Nie umiał on sobie przedstawić paralelizmu przebiegu procesów fizycznych i psychicznych jako dwu szeregów wartości zmiennych, związanych równaniem $y = f(x)$ lecz szukał łącznika w jedności substancji. Jego uwaga skupiała się tedy na zupełnie inny moment, niż na ów matematyczno funkcjonalny paralelizm, który autor za jedynie trafny uważa. Mimo to jednak jego naukę metafizyczną o równoległości procesów cielesnych i duchowych należy trakto-

wać jako zapowiedź empirycznego psychologicznego paralelizmu i jako pierwsze przygotowanie do zastąpienia pojęcia przyczynowości myślą o funkcjonalnej zależności. Błędy i niedostatki filozofji Kartezjusza i Spinozy odbijają się jeszcze silniej na systemie Leibnitza, który doprowadził do zupełnej izolacji dusz i wogóle monad od siebie, a związki funkcjonalne tłumaczy hipotezą harmonii z góry ustanowionej.

„Duszną atmosferę scholastyki i racjonalizmu przez świeży powiew powietrza empirycznego rozpędzili" dopiero myśliciele angielscy. Locke podaje krytykę pojęcia substancji scholastyków, jego sposób myślenia jednak odróżnienie jakości pierwszorzędnych jako objektywnych, i drugorzędnych jako subjektywnych, obraca się jeszcze w kole nauki Kartezyusza o dwu substancjach. Tu przeprowadza autor trochę naciąganą paralelę przejścia od stanowiska Locke'a do Hume'a, z tem jakie dokonało się w starożytności od Heraklita do Protagorasa. Pośrednikiem między Locke'm a Hume'm był Berkeley, którego autor zestawia z Parmenidesem w starożytności, jako tym, który czyni zrozumiałem przejście od Heraklita do Protagorasa. Zasługą Berkeley'a jest usunięcie zasadniczej różnicy między jakościami pierwszorzędnemi, jak rozciągłość i masa, a drugorzędnemi jak barwa i dźwięk. Do pojęcia sztywności i nieprzenikliwości ciał nigdy nie doszlibyśmy, gdyby się z dotknięciem nie łączyły pewne wrażenia oporu i gdyby się ciała wobec ręki dotykającej zachowywały tak, jak obraz rzeczywisty przedmiotu rzucony przez źwierciadło wklęsłe, nie stawiając żadnej przeszkody ruchowi. O wszystkich własnościach przedmiotów dowiadujemy się tylko przez zmysły, a te nas wcale nie uprawniają do wygrzebywania przepaści między jednemi cechami a drugiemi.

Błędnem natomiast jest u niego zachowanie substancji duchowej i twierdzenie, jakoby wszystko było tylko treścią duchową tej jednej substancji. Twierdzenie, iż wszystko, co istnieje jest immaterjalne cierpi na ten sam błąd logiczny, co zdanie pierwszych greckich filozofów, że wszystko jest wodą, wszystko jest powietrzem, wszystko jest ogniem itd. Skoro wszystko jest immaterjalnem, wówczas nie można wskazać żadnego przedmiotu, któryby był materjalnym. Nie-

materialność traci swój charakter specyficzny, dany tylko w korrelacji do czegoś materialnego. Podobnie ma się sprawa z terminem „idea". Jeśli ideą nazywa się wszystko, czego doświadczamy, termin „idea" przestaje charakteryzować w jakiś sposób dane przedmioty, co więcej zmuszeni jesteśmy w obrębie tego zakresu „idei" odróżniać znowu rzeczy-idee, od idei w dawniejszem znaczeniu. Kto więc chciał wyeliminować pojęcie substancji materjalnej, powinien był też wyeliminować pojęcie substancji niematerjalnej.

Taki sam błąd, jak Berkeley popełniają też materjaliści, mianując wszystko materją. Materjalistami nazywa się słusznie także tych, którzy przeżycie duchowe traktują jako produkty, wytwory substancji materjalnej. Rzecz osobliwa, że pod miano materializmu podciąga Petzold także filozofję przyrody Ostwalda, dlatego, iż ten pojęcie energji przenosi także na świat duchowy (Ostwald, jak wiadomo, ogłosił publikację o „Przezwyciężeniu materjalizmu w nauce" a stosując pojęcie energji także i do procesów duchowych, pragnie uzyskać jednolitą koncepcję świata, wolną od dualizmu metafizycznego, do którego usunięcia dążą także pozytywiści szkoły Avenariusa). Materjalistami nazywa autor nawet tych, którzy miernicze metody fizyki stosują do mierzenia zjawisk psychicznych (czyżby i psychofizykę i Fechnera?), o ile to mierzenie wychodzi poza coś więcej, niż proste rejestrowanie tych zjawisk co do liczby ich i pomiar czasu trwania.

Najdonioślejszym wypadkiem w dziejach filozofji było wystąpienie Hume'a. Jego atak na pojęcie substancji i przyczynowości zadał im cios ostateczny. Ale i stanowisko Hume'a jednak autora nie zadowala pod każdym względem.

Błędnym jest jego sposób wyrażania się, jakoby wszystko co istnieje, to były nasze impresje. Przez to i u niego występuje za silnie moment subjektywizmu. Substancja duchowa u niego znikła, ale pozostał niewłaściwy sposób wyrażania się, jakoby wszystko było tylko treścią naszego umysłu, a więc niejako akcydensem nieistniejącej już substancji.

Tu zaczyna się moment najciekawszy naszej historji; autor zwraca uwagę na pewne różnice między swojem stanowiskiem, a stanowiskiem tych, do których się najbardziej w swoich poglądach zbliża. Hume

nie jest dla niego pozytywistą czystej wody, jakkolwiek przez swoją krytykę pojęć substancji i przyczynowości utorował drogę do tego kierunku. Dla niego filozofja jest tylko nauką o naturze ludzkiej. I on więc nie wychodzi od nagich faktów, ale od teorji o faktach, i to teorji idealistycznej. Na podobne wady ma cierpieć także, zdaniem autora i pozytywizm Comte'a.

Błędny punkt wyjścia sprawia, że kwestia istnienia świata zmysłowego staje się u niego iście faustowskim problemem nie do rozwiązania. Ani rozum ani zmysły — mówi Hume — nie mogą nam wykazać istnienia świata zewnętrznego, tylko wyobraźnia skłania nas do tego. Idzie tedy za głosem wyobraźni, która nas z żywiołową siłą i instynktownie pcha ku przyjęciu świata zmysłowego, niezależnego od nas, wbrew argumentom rozumu. „Ostatecznym sędzią we wszystkich kwestjach filozoficznych" jest tedy dla niego głos wyobraźni.

Problem Hume'a na właściwą drogę sprowadził zdaniem autora, dopiero pozytywizm niemiecki. Rozwiązanie, jakie mu chciał nadać Kant, jest pewnem zboczeniem z trafnej drogi. Dla Hume'a kwestja istnienia świata realnego, przedstawiała się jako problem psychologiczny konfliktu między wyobraźnią a rozumem. U Kanta zaś punktem wyjścia jest przyjęcie dwu czynników poznania apriorycznego i aposterjorycznego z których żaden w swej odrębności w doświadczeniu wykazać się nie da. Dzięki czynnikom apriorycznym zjawiska przestają być tylko subjektywnemi przeżyciami, stają się czemś objektywnem, od pojedynczych obserwacji i od pojedynczych obserwatorów niezależnem. Odróżnienie jednak zjawiska od rzeczy samej w sobie i uznanie tej ostatniej za niepoznawalną, czyni u niego „problem świata" ostatecznie nierozwiązalnym. Tymczasem Hume, zdaniem autora, wierzył w jego rozwiązalność. Twierdzenie, iż istnieją aprioryczne formy poznania do których świat zjawisk stosować się musi, uważa autor za zasadniczo błędne. Istnieje bowiem tylko czysto logiczne a priori, niema zaś apriori transcendentalnego, t. zn. zachodzi tylko konieczność i powszechność w wynikaniu jednych sądów z innych, ale niema a priori pewnych założeń. Dowodzi tego rozwój matematyki współczesnej. Stanowisko Kanta przedstawia jednak dwa dodatnie momenty. Pierwszy

to usunięcie tego podwojenia, jakie w obrębie świata zjawisk wprowadza zwykły realizm i mechanistyczny pogląd na przyrodę, odróżniający w procesie spostrzegania przedmioty empiryczne od czuć w głowie. Tutaj stanowisko Kanta schodzi się z tem, czego dokonali Berkeley i Hume przez nieodróżnianie jakości pierwszorzędnych od drugorzędnych. Pozostaje u niego dualizm zjawiska i rzeczy samej w sobie, ale niema dualizmu zjawisk i przedstawień spostrzegawczych, który przy mechanistycznym poglądzie na przyrodę prowadzi do potrojenia świata, na ten, który jest niezależny od umysłu, na treść świadomości i na świat zjawisk uważany czasem za projekcję czuć na zewnątrz. Drugi moment dodatni, to ten, iż Kant zjawiska uważa za coś nie wyłącznie subjektywnego, ale coś objektywnego przez co umożliwia istnienie nauki. Racje, na podstawie których Kant objektywność zjawisk przyjmuje, aprioryczność form musi się odrzucić, ale pogląd jego na objektywność świata zmysłowego należy przyjąć. Jak można jednak przyjmować świat niezależny od pojedynczych jednostek, skoro się odrzuci istnienie substancji? To jest właśnie problem Hume'a, którego Kant nie rozwiązał i dlatego jest rzeczą zasadniczo błędną stawiać Kanta ponad Hume'a. Teorja poznania Kanta porusza się w błędnem kole, usiłując podać krytykę aparatu poznawczego przy pomocy tegoż właśnie aparatu. Aby rozwiązać problem Hume'a, trzeba stanąć na stanowisku Avenariusa i Macha. Trzeba pojąć myślenie, jako proces organiczny, biorąc za punkt wyjścia nie „ja myślę", ale „coś (we mnie) myśli".

Rozwój procesu poznawczego nie da się traktować ze stanowiska czysto logicznego, należy go pojmować jako sprawę biologiczną. Wadliwem jest też stanowisko współczesnych przedstawicieli pozytywistycznego i psychomonistycznego idealizmu, którzy odrzucając pojęcie rzeczy samej w sobie, operują ciągle pojęciem zjawiska, jak gdyby jeden z tych terminów mógł zachować swoje znaczenie bez drugiego. Usuwając jedno z pojęć korrelatywnych, musi się usunąć i drugie. Termin zjawisko, użyty sam jeden w odniesieniu do wszystkiego nie oznacza nic innego ponad to, iż coś jest dane, napotkane.

Tu autor, dopełniając swe uwagi nad historją filo-

zofji, podkreśla jeszcze raz zasadnicze momenty swego stanowiska. To, co jest pierwotnie dane „pradoświadczenie" jest czemś jednolitem, co nie wykazuje przeciwieństwa zjawiska i rzeczy samej w sobie, ani przeciwieństwa fizyczności i psychiczności, świata wewnętrznego i zewnętrznego. Wszelki dualizm i pluralizm jest dopiero wytworem myślenia pojęciowego, dyskursywnego. Jeśli się mówi o jednolitości świata, to tej także nie można jakościowo scharakteryzować. Chodzi tylko o to, że wszystko pozostaje we wzajemnej zależności funkcjonalnej. Wszelka dalsza próba scharakteryzowania tej rzeczywistości, jako całości, jest już błędem logicznym, podobnym do tego, jaki popełniał Tales. Co się tyczy istnienia przedmiotów zmysłowych, wtedy gdy ich nie widzimy, to tego wprawdzie udowodnić nie można, w myśl zasady prostoty jednak musi się je przyjąć. Od pojmowania rzeczywistości należy się domagać prostoty i bezsprzeczności, nie zaś tego, aby wszystko dało się logicznie wyprowadzić. Możliwych teorji rzeczywistości jest bardzo dużo, pewnego wyboru nie można jednak przeprowadzić inaczej, jak w myśl powyższej zasady prostoty.

Przyjmując jednak istnienie przedmiotów także i wtedy, gdy się ich nie widzi, należy odrzucić myśl o wszelkiej substancji, bo tej nigdzie doświadczenie nie wykazuje. Jeśli zaś już odrzucimy myśl o jakiejś substancji, o bycie absolutnym, to wtedy pojmiemy głęboką myśl Protagorasa o istnieniu względnem. Tej myśli zasadniczego relatywizmu Hume nie uchwycił należycie, dopiero prace Macha i Avenariusa pozwoliły nam na lepsze zrozumienie Protagorasa. Myśląc bowiem o przedmiocie wtedy gdy go nie widzę, muszę go uposażyć we wszystkie te własności, które odnajdę w nim przy spostrzeżeniu, nie mogę myśleć o przedmiocie tak, jak go nikt nigdy nie napotyka. Rozpatrywać możemy świat zawsze tylko z jakiegoś stanowiska, na którym rzeczywiście stoimy, nie zaś ze stanowiska, któregobyśmy nie mogli zająć, albo bez wszelkiego stanowiska wogóle. Niema żadnego absolutnego punktu widzenia, żadnego absolutnego stanowiska, ani też żadnej bezstanowiskości wogóle, istnieją tylko stanowiska względne i to zawsze. Nie możemy nie tylko abstrahować, wydając sądy o rzeczach,

od ich stosunku między sobą, ale także od ich stosunku do nas. Gdy przedmioty widziane o zmroku nie okazują barw widzianych w dzień, nie możemy mówić, że one tylko wydają się ciemne, bo one są w tych właśnie warunkach ciemne. I niema w tem żadnej sprzeczności, bo myśląc o przedmiotach, nie wolno nigdy spuszczać z oka ich stosunku do mnie. Sprzeczność zachodziłaby tylko wtedy, gdybym którąkolwiek cechę przedmiotu uważał za absolutną, niezależną od stosunku do mnie, albo do innych organizacji do mojej podobnych. Ktoś inny albo ja sam w innym czasie napotkam je inaczej. Myśląc o przedmiotach w samotności także myślę o nich jako obserwator z jakiegoś stanowiska. Przedstawiając sobie dalsze istnienie przedmiotów wtedy, gdy się ich nie widzi, nie należy tedy sobie przedstawiać tego dalszego ich istnienia jako jednakowego dla wszystkich, bo takie właśnie istnienie byłoby czemś absolutnem. Dla każdej jednostki to dalsze istnienie jest inne, inne dla ślepego, inne dla głuchego, inne dla organizacji odmiennych niż ludzkie.

Protagoras mówiąc, iż świat dla każdego jest takim, jakim mu się „zjawia" (erscheint), wypowiedział najgłębszą prawdę. Ostatecznie bowiem niema żadnej różnicy między „Sein und Schein". Różnicę tę wprowadzamy ze stanowiska czysto praktycznego, rozróżniając dwie zasadniczo równouprawnione rzeczywistości. Teoretycznie jednak biorąc pogląd na świat Don Kiszota jest tak samo prawdziwy jak pogląd Sancho Pansy. Tylko praktycznie przekonanie Don Kiszota o skrzydłach wiatraku okazało się mylne, gdyż odbiło się na jego skórze.

Czy jednak taki pogląd na świat nie wprowadza kompletnego chaosu w rzeczywistość? Nie, mówi autor. Rozmaitość obrazów świata jest prawidłowo związana z rozmaitością jednostek. Zupełnie tak samo, **jak dla przedstawienia zjawisk fizycznych nie rozporządzamy żadnym absolutnie nieruchomym układem współrzędnych, tak niema też absolutnej normalnej inteligencji,** której spostrzeżenia mogłyby uchodzić za absolutnie prawdziwe. I zupełnie tak samo, jak każdy z owych przyrodniczych obrazów świata, czy związany z ziemią, czy ze słońcem, czy z Jowiszem, jako układem odniesienia podaje nam całkowicie prawidło-

wy obraz świata, z których każdy harmonizuje z innym, tak samo obraz świata do jakiego dochodzi każda inteligencja na podstawie swojej indywidualnej organizacji może być wolny od sprzeczności, i może harmonizować z poglądami wszystkich innych. Wobec w wysokim stopniu zachodzącej zgodności organizacji wszystkich ludzi, nieuniknione indywidualne różnice poglądów na świat są tylko bardzo nieznaczne i nie ulega wątpliwości, że ludzkość z biegiem czasu uzyska obraz świata zadowalający wszystkich. Możliwe nawet, że doszlibyśmy w ten sposób do obrazu rzeczywistości, któryby zadowolił istoty o organizacji zupełnie odrębnej od naszej, byleby one umiały go przetłumaczyć na swoje jakości zmysłowe.

Wiara w prawidłowość wszelkich procesów, we wzajemną zależność funkcjonalną wszystkich elementów rzeczywistości ratuje nas właśnie, mówi autor, przed solipsyzmem. Relatywizm nie usuwa tedy jednowyznaczności procesów natury, ale na niej się opiera. Jeśli przedstawiamy sobie stan ziemi zanim życie organiczne na niej zaistniało, to i ten obraz świata będzie zależny od fizjologicznej naszej organizacji. Nie znaczy to, aby on był tylko naszem przedstawieniem i niczem więcej. W swojem istnieniu bowiem owa przeszłość jest czemś od nas niezależnem. „In ihrer Existenz ist sie vielmehr von uns völlig unabhängig".

Stanowisko autora zbliża się do naiwnego realizmu w dwojakim punkcie. Najpierw w tem, iż przyjmuje bezpośrednie ujmowanie przedmiotów w spostrzeżeniu, odrzucając np. teorję rzutowania kompleksów uczuć z mózgu na zewnątrz (ten punkt dobrze uwydatnia Schuppe), oraz, iż uznaje istnienie przedmiotów także poza ich spostrzeżeniem, gdyż samo istnienie jest czemś od naszej organizacji niezależnem. Utrwalenie tego poglądu na świat jest zasługą Macha i Avenariusa. Natomiast oddala się autor od naiwnego realizmu również w dwu punktach; odrzuca bowiem pogląd animistyczny na świat i pojęcie substancji. Tymczasem człowiek naiwny zawsze lokalizuje duszę w głowie, wogóle w ciele, popełnia więc błąd introjekcji i pojmuje zawsze rzeczy i przedmioty zmysłowe substancjalnie, zamiast zadowolić się stwierdzeniem funkcjonalnej zależności elementów od siebie. To substancjalne traktowanie rzeczy zmysłowych nazywa

autor też introjekcją „Substanzeinlegung" (rozszerzając w ten sposób pierwotne znaczenie tego pojęcia u Avenariusa).

Konsekwentne przeprowadzenie pozytywistycznego poglądu na świat wiąże się nadto z całym szeregiem innych ważnych momentów, w których uwydatnieniu leży właśnie zasługa Macha i Avenariusa. Eliminacja pojęcia siły, jako czynnika objaśniającego, sprawia, że i tak zw. przyczynowe „wyjaśnienie" nie może się zasadniczo różnić od opisu i da się sprowadzić do samego tylko stwierdzania zależności funkcjonalnej. Dlatego też i równań różniczkowych fizyki teoretycznej nie należy uważać za coś, coby zjawiska wyjaśniało, lecz tylko za dokładny ich opis. Nie wolno też traktować w sposób substancjalny podstawowych pojęć fizyki jak energja, masa, na co zwrócił uwagę Mach. Wreszcie w odniesieniu do psychologji eliminacja pojęcia siły pociąga za sobą odrzucenie „przyczynowości psychicznej" (psychische Kausalität), wobec czego nie powinno się mówić w psychologii nie tylko o żadnej sile psychicznej, ale i o żadnych czynnościach, słowem wszelki moment aktywny i wolicionalny powinien być z analiz psychologicznych usunięty. Związki funkcjonalne, jakie stwierdza paralelizm psychofizyczny różnią się tylko tem od związków funkcjonalnych fizyki, iż nie dotyczą one tylko samych ilości, ale psychologicznych jakości i niezbadanych jeszcze biologicznych form albo specyficznych energji odnośnych systemów nerwowych.

Pytanie, czem jest świat w bezwzględnym całokształcie jest nielogicznie postawione, gdyż ono supponuje, iż potrafilibyśmy odnaleźć jakąś cechę charakteryzującą całość w przeciwieństwie i w odróżnieniu do czegoś, coby stało poza tą całością. Całość bezwzględną można jednak zestawiać z jej częściami tylko, a cecha charakteryzująca część nie może być zarazem cechą całości, ponieważ część uzyskuje swój charakter specyficzny dopiero przez przeciwstawienie do jednej lub wielu innych części, a więc ten charakter specyficzny okazuje tylko o tyle, o ile coś innego go nie okazuje.

Niema sensu przypisywać światu atrybutu bytu, istnienia. Bo ten byt całości miałby tylko znaczenie

jako przeciwieństwo do niebytu świata. Ale niebyt, absolutna nicość nie da się pomyśleć. (Już Bergson zauważył podobnie, że nicość absolutna jest pojęciem sprzecznem, głębokie uwagi na temat bytu i niebytu podaje też Platon w djalogu Sofista). Jeśli z wypowiedzią, że świat jest, łączymy jakiś sens, to tylko dlatego, że kładziemy nacisk nie na „jest", ale na ten, że „on" jest, t. zn. iż jest taki a nie inny, jakiby dał się pomyśleć.

Tem mniej ma sens twierdzenie, że całość istnieje absolutnie. Dodatek „absolutnie" oznaczałby przeciwieństwo do „istnienia względnego", ale istnienie względnie można orzekać tylko o częściach, nie zaś o całości, dlatego i orzeczenie „absolutny" w odniesieniu do całości traci znaczenie. Logiczny sens mógłby mieć tylko pytanie, czy w obrębie całości nie dałoby się odnaleźć coś, coby istniało zupełnie niezależnie od innych składników rzeczywistości, a więc nie powstawało w żadnym funkcjonalnym związku z nimi. Tego jednak doświadczenie nie wykazuje. Dlatego też całości świata nie można przypisywać żadnych cech. Świat jako całość nie ma żadnego potencjału, żadnej entropji, żadnej temperatury, nie można też co do niego stawiać pytań, gdzie jest i kiedy jest. Pojęciowo ujmujemy go jako mnogość stosunków. Pytać się jednak o jego całość, znaczy to odnawiać problem istoty świata. Jeśli pytamy się o świat w sobie, znaczy to, że stawiamy się zewnątrz niego i szukamy pewnego ustosunkowania się między sobą a nim, a więc wytwarzamy w ten sposób nową całość, poza którą nie możemy stanąć. Tak samo ma się sprawa, gdy przedstawiamy sobie Boga widzącego świat w sobie. Pytając o świat w sobie, tem samem zajmujemy wobec niego pewną pozycję, a zarazem chcemy równocześnie tę pozycję w myśli usunąć.

Gdy usuniemy wreszcie ów problem fikcyjny na błędach logicznych oparty co do substancji, istoty świata, bytu absolutnego, rzeczy w sobie, wtedy skończy się stara historja filozofji, która jako historja jednego pojęcia substancji, była tylko historją metafizyki, a zacznie się jej nowa faza, w której głównie będzie nas interesować pytanie nie „co" ale „jak". I tu, aby dać odpowiedź ostateczną na „jak" świata, czeka nas jeszcze praca olbrzymia.

Tak przedstawia się stanowisko relatywizmu filozoficznego Petzolda, które autor jeszcze przed powstaniem fizykalnej teorji względności. opracował w pierwszem wydaniu swego dzieła „Das Weltproblem vom Standpunkte des relativischen Positivismus" w r. 1906. Dopiero w drugiem wydaniu tej książki z r. 1912 dołączył autor ustępy, w których omawiając postępy współczesnej matematyki i fizyki, a zwłaszcza teorję względności Einsteina i Minkowskiego, wyzyskuje ją dla celów swego stanowiska. Zaznacza przedewszystkiem, że dla tego, kto swe pochodzenie filozoficzne wywodzi od Berkeley'a i Hume'a i kto się przejął poglądem na świat Macha, dla tego ani relatywizacja pojęcia czasu, ani rzekomy przewrót, jaki teorja względności wprowadziła, nie zawiera w sobie niczego rewolucyjnego, owszem jest czemś całkiem naturalnem, co zgadza się najzupełniej z istniejącym już oddawna kierunkiem myślenia filozoficznego.

Wszak według Macha wszystko polega na wzajemnej funkcjonalnej zależności elementów natury. Każdy składnik jest związany bezpośrednio lub pośrednio z każdym innym. A jeśli tak jest, to musi istnieć nieskończenie wiele punktów, z którychby związek natury dał się obserwować i przedstawić, i żaden z tak obranych układów odniesienia nie może mieć przed innym pierwszeństwa, każdy z nich jest tylko pewnem centrem relacji leżącym w obrębie tej całości, jest częścią całości, nie zaś absolutnym punktem Archimedesowym. Pewien układ odniesienia może być wygodniejszy, dla rachunku przydatniejszym, ale prawdziwym nie jest. Opis procesów natury w systemie Ptolomeuszą jest tak samo prawdziwy jak Kopernikański. I niema w tem sprzeczności, jak długo nie będziemy traktowali tych układów jako coś absolutnego. Jeden jest prawdziwy dla układu odniesienia związanego z ziemią, drugi dla układu związanego ze słońcem. Nie mamy prawa odróżniać tu pozoru od rzeczywistości.

Tak samo względność odstępów czasowych i przestrzennych nie może dać powodu do zdziwienia. Wiara w czas absolutny, któryby upływał niejako poza wszystkimi zegarami, jednostajnie i w oderwaniu od wszelkich przedmiotów zewnętrznych jest tylko wytworem substancjalnego, absolutystycznego sposo-

bu myślenia. Podobnie współczesność nie jest czemś absolutnem, porządkowanie zjawisk w czasie zależy od rachunku czasu danego układu. A jak niema sensu mówić o ruchu wręcz, lecz zawsze tylko w odniesieniu do układu współrzędnych, tak też i porządkowanie zjawisk w czasie nie da się przeprowadzić bez względu na jakiś system czasu, i w rzeczywistości używamy też zawsze w tym wypadku podobnie jak i przy ocenie procesów ruchu układu odniesienia. Mach zwrócił uwagę na to, iż w równaniach fizyki wielkość zmiennej czasu da się zawsze zastąpić kątem obrotu ziemi, tak, że właściwie zawsze wchodzą we wzajemny związek tylko pewne wielkości przestrzennie wyznaczone.

Zasada względności opiera się na zrozumieniu tego, że żaden układ odniesienia nie ma pierwszeństwa przed innym. Każdy jest równouprawniony z drugim. „A cóż to jest innego jak nie nowe tylko wyrażenie starej zasady względności Protagorasa: iż świat jest dla każdego takim, jakim mu się zdaje, t. zn. że przeciwieństwo między bytem a złudzeniem zmysłowem musi być usunięte?". Każda prawda jest zawsze tylko wyrazem pewnej relacii, stosunku, jak to już zauważył Heraklit mówiąc, że miód dla chorego na żółtaczkę jest gorzki. Przypuśćmy, że nasi astronomowie zauważyli iż z wystąpieniem jednego z trabantów Jowisza z poza cienia swego planety pojawia się na słońcu równocześnie pewna określona protuberancja, i że astronomowie na Marsie podobnie jak ich koledzy ziemscy również na podstawie prędkości światła — stałej uniwersalnej — wyznaczyli czas zaistnienia każdego z tych zdarzeń. Wtedy na ogół biorąc dla mieszkańców Marsa oba zdarzenia nie byłyby równoczesne. Żaden jednak z tych rachunków nie ma pierwszeństwa. Oba są równie prawdziwe. Jedni lub drudzy stając na stanowisku absolutystycznem powiedzą o sobie wzajemnie, iż przeciwnik jest w błędzie. Z tej kolizji ich sądów jedyny sposób wyjścia daje relatywizm filozoficzny. Obaj mają racię zupełną ze swego stanowiska, która nie pozostaje w sprzeczności ze zdaniem drugiego, bo tamto ważne jest dla innego układu. Absolutnych prawd niema.

Jedynie danem w rzeczywistości jest stanowisko względne. Innego zająć nie możemy, a o ile czynimy

to tylko w myśli, to zawsze popełniamy wskutek tego błędy. Gdziekolwiek stoimy, jesteśmy w sercu natury, w jej wnętrzu, a nasze badanie nie ma innego zadania jak zająć w procesach poznawczych pewne stanowsko równowagi stałej względem otaczających rzeczy i procesów. Stójmy tedy mocno — mówi autor — na tem stanowisku, nie dajmy się porywać jakiejś romantyce, a wtedy ziemia nas napowrót odzyska, wieczna przepaść wypełni się, i nie będziemy potrzebowali jak te błazny czekać na odpowiedź tam, gdzie prawdziwą mądrością jest nie stawiać pytań wcale.

VI.

Przystąpimy teraz do krytyki owego „relatywistycznego pozytywizmu". Petzold — jak widzieliśmy — uważa swe stanowisko za ostateczną konsekwencję poglądów Avenariusa i Macha, a zarazem za tryumf tego kierunku myślenia, jaki w dziejach filozofji reprezentowali Protagoras sofista i sceptyk Hume. Ponieważ stanowisko Avenariusa i Macha poddaliśmy krytyce przy ich poprzedniem omawianiu. dlatego pominiemy teraz te zdania Petzolda które są tylko prostem powtórzeniem myśli jego poprzedników a zwrócimy uwagę tylko na to, co jest w jego wywodach nowego, albo w czem stara się dodać nowej siły argumentom poprzedników. Przedewszystkiem zwrócimy uwagę na to, o ile da się utrzymać jego relatywizm filozoficzny, a potem czy fizykalna teorja względności Einsteina przemawia rzeczywiście w zupełności na korzyść jego stanowiska.

Stwierdzamy tedy, że Petzold nie jest relatywistą całkowitym. Uznaje bowiem ważność praw logiki i wierzy w prawdę nauki, opartej na prawach logiki i na doświadczeniu. Zatem twierdzenie jego, iż niema żadnej normalnej inteligencji należy przyjąć cum grano salis. Relatywista konsekwentny powinienby był twierdzić, że teorja jego jest także tylko czemś względnem, tymczasem Petzold twierdzi, iż stanowisko jego jest nie tylko historyczną koniecznością i nie tylko, że jest najprawdopodobniej ostatecznem rozwiązaniem problemu świata, ale nawet jest logicznie nie do zwalczenia. Mimo to kilkakrotnie powtarza, że niema żadnej prawdy absolutnej; najwidoczniej nie zdaje sobie sprawy z tego, co się w tem twierdzeniu mie-

ści. Już więc z tego względu należy uważać jego stanowisko za niezupełnie pod względem logicznym poprawne.

Zatem relatywizm Petzolda jest tylko częściowym relatywizmem, różnym od relatywizmu sceptyków greckich i od relatywizmu Hegla, który przyjmował iż każdy system filozoficzny był prawdziwy jako pewien moment procesu djalektycznego, każdy wyrażał prawdę swojego czasu, każdy określał rzeczywistość na swój sposób, a każde owo określenie rzeczywistości, było ciągle nową tylko definicją Boga, bytu absolutnego, nowym sposobem samookreślania się rozwijającej idei, bo nauka o bycie jest dla niego identyczną z nauką o idei, logiką. Jeśli zaś system ostatni wyrażał niejako prawdę najwyższą, to tylko dlatego, że zawierał w sobie prawdę wszystkich systemów. Otóż taki relatywizm jest również obcy relatywizmowi Petzolda. Bo wprawdzie i Petzold w swojem przedstawieniu historji filozofji traktuje każdy system jako pewnego rodzaju konieczność dziejową, szuka motywów ich powstania, ale uważa wszystkie za błędne; widocznie bowiem droga do prawdy wiodąca jest długa i kręta, i ludzkość dziesiątki wieków tracić musiała, aby wejść na właściwą drogę tę, jaką autor uważa za jedynie trafną.

Co do swego pokrewieństwa duchowego z relatywizmem Protagorasa, tutaj autor też wywołuje niepotrzebnie tylko nieporozumienia. Kim był Protagoras tego dziś dokładnie nie wiemy. Powszechnie uchodzi za ośmieszonego sofistę i takim go też Platon w djalogu pod tymże tytułem przedstawia. Prawda w innym djalogu platońskim Teajtetosie Protagoras występuje w innem świetle, jako bardzo poważny przeciwnik Sokratesa, utrzymujący, że miarą wszystkiego jest człowiek, że wszystko, co jest, jest tylko dla kogoś, ze względu na coś, w odniesieniu do czegoś. Ale i tu nie wiemy, jak daleko Protagoras swój relatywizm posuwa, nie występuje on bowiem jako osoba djalogu, lecz jako filozof, na którego zdanie Teajtetos w rozmowie ze Sokratesem powołuje się. Sokrates słusznie zaznacza, że Protagoras winien był dodać, iż miarą wszechrzeczy jest także świnia, małpa i każde zwierzę. Poco i z czem występuje Protagoras jako nauczyciel, skoro każdy dla siebie jest mia-

rą wszechrzeczy? Jeśli zdania innych ludzi są również prawdziwe, a ci np. są przekonani, że Protagoras błądzi, on zaś przyznaje, że też mają rację, czyż nie przyznaje tem samem, że jego własne przekonanie jest fałszywe? Zatem jego zdanie nie może być nawet prawdziwe dla niego samego.

Ponieważ nie wiemy, czy rzeczywiście Protagoras w ten sposób swój relatywizm chciał rozumieć, a Petzold sam uważa, iż obraz Protagorasa, jaki nam tradycja przekazała, jest jednostronny, przeto lepiej byłoby zupełnie się nań nie powoływać.

Nie oglądając się tedy na Protagorasa, zdajmy sobie dokładnie sprawę z tego, na czem polega relatywizm Petzolda, co się w nim mieści. Najpierw znamionuje go pewna tendencja antymetafizyczna, domagająca się wyeliminowania z myśli naukowej podstawowego pojęcia metafizyki, pojęcia substancji, w jakiejkolwiek formie, czy to materjalnej, czy duchowej, czy jakiejkolwiek innej, oraz pojęć z nią do pewnego stopnia równoważnych, lub bliskoznacznych jak istota rzeczy, byt absolutny, byt wogóle, rzecz sama w sobie itd. Nadto występuje u niego inne jeszcze twierdzenie, z poprzedniem wprawdzie ściśle związane, ale zasługujące na to, aby je osobno uwydatnić, mianowicie, iż niema różnicy między rzeczywistością a tem, co się komuś jako rzeczywiste zjawia, przedstawia, wydaje. I tu właśnie miał okazję powołać się Petzold na zdanie przypisywane Protagorasowi, iż między bytem a złudzeniem „Sein und Schein" niema różnicy. Inne twierdzenia Petzolda, jako mniej istotne dla charakterystyki jego relatywizmu, na razie pomijamy.

Ponieważ i my przyznajemy się do pewnego rodzaju relatywizmu, o ile ten był zawarty już przed Petzoldem we filozofji Kanta, Milla i Spencera, i o ile łączy się z fizykalną teorją względności Einsteina, przeto zwrócimy się naprzód ku temu, co rzeczywiście w stanowisku Petzolda, u którego niewątpliwie obok szeregu błędów i dowolności, wiele trafnych uwag na temat relatywności poznania znajdujemy, co z tego stanowiska przy dzisiejszym stanie wiedzy musi być zachowane, a co należy odrzucić.

Nie ulega dla nas wątpliwości, że we wiedzy ludzkiej wyraża się stosunek umysłu poznającego do

przedmiotu poznania, w szczególności do składników tego, co nazywamy światem fizycznym. Wyłączamy z tego traktowania tylko t. zw. przedmioty idealne, jak te, którymi zajmuje się logika i matematyka, stosunki między tworami abstrakcji, które zachodzą, mają miejsce bez względu na to, czy ktoś o nich myśli, czy nie, a którym nasze myślenie o nich niczego nie dodaje, ani nie ujmuje. Ten właśnie świat idealny, przedmiotów niezależnych od miejsca i czasu, jak wiadomo Platon traktował jako coś równie rzeczywistego, jak świat zmysłowy, a podobny pogląd odnowił współczesny matematyk i filozof angielski Russell. Zwykle mówi się o tych przedmiotach jak liczby, stosunki równości itd. że one nie istnieją (zob. Twardowski „Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand") albo też, że ich istnienie idealne „essentia" jest różne od istnienia „existentia" świata zmysłowego. Tak też miejscami i Russell się wyraża (zob. Russell: Zagadnienia filozofji). Sprawę tę zostawiamy na uboczu, gdyż nie leży ona na drodze właściwego kierunku naszych rozważań, a zaznaczamy tylko, że relatywizm tych przedmiotów nie tyczy się.

W relatywiźmie chodzi tylko o t. zw. przedmioty zmysłowe, z którymi umysł w procesie spostrzegania wchodzi w pewien realny stosunek, że się tak wyrazimy, dynamiczny, odmienny od tego w jaki wchodzimy w procesie poznawania stosunków świata idealnego. Dzięki temu stosunkowi przedmiot zyskuje pewne cechy, które nazywamy względnemi, dlatego właśnie, że zachodzą w nim ze względu na umysł poznający i dlatego, iż nie wiemy, czy przedmiot posiadałby je, gdyby istniał niezależnie od procesu spostrzegania, do którego sprowadza się ostatecznie także wszelkie mierzenia fizykalne. W tem znaczeniu można powiedzieć, że świat zmysłowy jest światem zjawisk tylko, a mówiąc tak, wyrażamy w części to, co i Petzold przez swój relatywizm rozumiał. Ale tu się już nasze drogi rozchodzą.

Zarówno Berkeley jak i Kant odmawiali wszystkim zmysłowym cechom przedmiotów, nie wyłączając określeń przestrzennych jak i czasowych, istnienia niezależnego od naszego umysłu, jakkolwiek czynili to z różnych motywów. Berkeley czynił to dlatego, ponieważ uważał, że wszystkie jednakowo są dane

dła zmysłów, Kant ponieważ przyjmował aprioryczne formy umysłu, mające wprawdzie źródło podmiotowe, ale nie w podmiotowej organizacji pojedynczych umysłów, jak to błędnie rozumie Petzold mówiąc o „transcendentalnej psychologji" u Kanta. Nie mamy tu zamiaru angażować się zbyt daleko w stanowisku Kanta, przyznajemy bowiem, że sprawa interpretacji apriorycznych składników poznania u Kanta przedstawia pewne trudności, tak samo zostawimy na uboczu zarzut Petzolda, że cała teorja nauki u Kanta opiera się na pewnego rodzaju błędnem kole, który to zarzut nie jest zresztą nowy.

Natomiast nie można się zgodzić na twierdzenie Petzolda, jakoby teorja poznania, jako teorja nauki miała być tylko psychologją poznania, i nadto musiała się opierać koniecznie na rezultatach bjologji, bjomechaniki mózgu. Bo psychologja, podobnie jak bjologja, jakoteż i mechanika, jako nauki szczegółowe wymagają same krytycznego rozbioru swych podstawowych pojęć i zasad. Teorja nauk, któraby w swoich założeniach opierała się już na rezultatach pewnych nauk szczegółowych, przyjmując je dogmatycznie, musiałaby się również w błędnem poruszać kole. Wyszukiwanie głębszych analogji między procesami myślenia, a prawami rozwoju organizmów jak np. tendencja do równowagi ma niezawodnie pewną wartość, ze stanowiska paralelizmu psychofizycznego jest ona nawet zupełnie usprawiedliwiona. Czy jednak wszelka twórczość naukowa da się sprowadzić do samej tylko dążności do równowagi, jest rzeczą bardzo wątpliwą. Te wszystkie szczegóły mogą być jednak interesujące tylko ze stanowiska psychologji i historji poznania, dla teorji i krytyki poznania naukowego są one zupełnie obojętne. Gdybyśmy prawa logiki chceli wyprowadzać z praw rozwoju organizmów musielibyśmy prędzej czy później dojść do zupełnego relatywizmu i sceptycyzmu, gdyż dedukcje takie nasuwają myśl, iż prawa logiki mogłyby wypaść inaczej, gdyby bieg wypadków w przyrodzie poszedł inną drogą. Tymczasem prawom logiki przypisuje Petzold — jak widzeliśmy — absolutną wartość.

Zgodziliśmy się z Petzoldem na to, że cechy przedmiotów zmysłowych mają charakter względny, t. zn. że nie można przedmiotom przypisywać wszy-

stkich tych cech, gdy się je traktuje w oderwaniu od obserwatora, ogólniej od układu odniesienia. Samo jednak istnienie ich, jest jednak od obserwatora niezależnem; to Petzold przyznaje sam, nie godzi się bowiem na fenomenalizm Hume'a. Tu jednak zapomina o tem, że przyjmowanie rzeczy jako istniejących w oderwaniu od obserwatora, jest tylko nową formą wprowadzenia zagadnienia substancji. Bo przecież ci filozofowie, którzy wprowadzali pojęcie rzeczy w sobie, albo substancji, albo istnienia absolutnego, nie czynili nic innego, jak tylko bronili istnienia świata, albo powiedzmy ogólniej jakiejś rzeczywistości ponadindywidualnej niezależnej od pojedynczych obserwatorów. Ale Petzold powie, że to nie jest to samo, bo on przecież nie pozwala przedstawiać sobie tych przedmiotów wtedy gdy ich nikt nie widzi, inaczej jak tylko w ten sposób, w jaki były one nam dane w spostrzeżeniu. Co więcej, nawet nie żąda, aby wszyscy sobie to istnienie przedstawiali jednakowo, bo takie właśnie istnienie byłoby absolutne. Tymczasem u niego, dla każdej jednostki to istnienie ma być inne, inne dla ślepego, inne dla głuchego, inne dla obserwatora na słońcu, inne dla obserwatora na Jowiszu.

Tu jednak przeocza Petzold ten fakt, że jakkolwiek fizyka współczesna to jego stanowisko w części potwierdza, tak z drugiej strony bynajmniej nie rezygnuje ona ze stworzenia obrazu świata we formie tak ogólnej, iż obraz ten będzie niezależny od wszelkiego obserwatora, od wszelkiego układu odniesienia. Petzold pisał swoje dzieło przed wykończeniem ogólnej teorji względności, pod wpływem stanowiska Macha, który już w swej Historji mechaniki krytykując podstawy fizyki Newtonowskiej doszedł do przekonania, że i ruchy obrotowe, nie tylko postępowe są względne i to nietylko kinematycznie, ale i dynamicznie. Nie wiedział nawet jeszcze, czy myśl ta matematycznie i w jakiej formie da się przeprowadzić. Dlatego może wyzyskuje nową teorię tylko jednostronnie, przeoczając moment ważniejszy, który właśnie wskazuje na możliwość stworzenia obrazu realności fizykalnej, o tyle absolutnej, iż będzie ona niezależną od wszelkiego układu odniesienia, od wszelkiego stanowiska obserwatora. Petzold zresztą sam przyznaje, że ludzkość z biegiem czasu może uzyskać ob-

raz świata zadowalający wszystkich ludzi, oraz że relatywizm jego nie narusza jednowyznaczności procesów natury, na którą Petzold w pierwszem swem dziele pt. „Einfuehrung in die Philosophie der reinen Erfahrung“ tak silny kładzie nacisk. Ale w takim razie mamy tu znowu odstępstwo od tej formy relatywizmu, na którą w innem miejscu Petzold tak silny kładzie nacisk. Okazuje się bowiem, iż da się przeprowadzić granica między tem, co zależy od układu odniesienia, a tem co od niego nie zależy, taki zaś stan rzeczy przemawia również dobrze a może i lepiej na korzyść idealizmu Kantowskiego.

Jeżeli Petzoldowi chodzi o to we walce przeciw substancji i realności absolutnej, że nie wolno nam traktować jako realności fizykalnych żadnych elementów, któreby nie podlegały kontroli doświadczenia, jeśli powiada, iż gdzie się zaczyna odwoływanie do czynników nadprzyrodzonych, tam się kończy nauka, to to samo słyszeliśmy już i od Kanta. Bo i Kant przyznaje, iż odwoływanie się w naukowem tłumaczeniu zjawisk do „Ding an sich“, do nadzmysłowego substratu zjawisk, jest katastrofa dla nauki. Czynnikiem nadprzyrodzonym można tłumaczyć wszystko, i dlatego taki finał oznaczałby tylko rezygnację z tłumaczenia naukowego.

W jakim stosunku jednak pozostają do siebie terminy, Schein, Erscheinung i Ding an sich? Petzold jak widzieliśmy, nie czyni różnicy między Schein a Erscheinung, pomimo, iż nie wyklucza obrazu rzeczywistości zgodnego dla wszystkich ludzi, a o Ding an sich, nie chce słyszeć, chociaż przyznaje, iż samo istnienie przedmiotów, całej przeszłości do pewnego stopnia od naszej organizacji fizjologicznej nie zależy. Zobaczmy teraz, jak się przedstawia fizykalna rzeczywistość według nowej teorji Einsteina. Względne są w niej odstępy czasowo-przestrzenne zjawisk, charakter absolutny dla każdego układu jednaki mają tylko koincydencje „zdarzeń punktowych“, tzn. takich zjawisk, które zajmują nadzwyczajnie mały obszar czasu i przestrzeni, a więc niejako punkty przestrzenno czasowe. Gdzie takie punkty czasowo przestrzenne „zdarzenia punktowe“ schodzą się tak, iż dadzą się wyrazić przy pomocy wspólnych czwórek wartości czterech parametrów, tam takie schodzenia

się, koincydencje są niezależne od układu odniesienia. Gdzie zaś zdarzenia punktowe wykazują odstępy, tam te odstępy w każdym układzie mają wartość inną. Nowa teorja okazuje zbyteczność szukania punktu Archimedesowego oparcia dla przedstawienia realności fizycznej, a nadto ścisłą zależność funkcjonalną czasu, przestrzeni i materji, nie dopuszczającej traktowania któregokolwiek z tych składników rzeczywistości in abstracto, bez popełniania przytem błędów.

Moritz Schlick, drugi obok Petzolda filozof, okazujący wielkie zainteresowanie się nową teorją, w pracy p. t. „Allgemeine Erkenntnislehre", w której również przeciw jednostronności stanowiska Macha i Petzolda występuje, dochodzi do przekonania, że ta rzeczywistość zdarzeń, którą fizyka przedstawia przy pomocy czterech parametrów, to jest już owa rzeczywistość od umysłu niezależna, odgrywająca rolę Kantowskiego „Ding an sich". Jeśli bowiem czasem i przestrzenią nazywamy to co jest nam dane w bezpośredniem doświadczeniu, to tego, który fizyka przedstawia przy pomocy czterech parametrów już tak nazywać nie możemy, tam już mamy do czynienia nie z czasem i przestrzenią, ale z czterowymiarowem kontinum, poza którem dalej jeszcze jakiegoś „Ding an sich" przyjmować nie potrzebujemy. Zarzut Kanta, iż do poznania „Ding an sich", potrzebaby posiadać rodzaj intuicji intelektualnej, „intellektuelle Anschaung", której przecież nie mamy, jest, zdaniem Schlicka, bez wartości, bo w poznaniu naukowem sprawa znajomości czegoś na podstawie autopsji, nie odgrywa żadnej roli. Celem poznania jest dokonanie jednoznacznego przyporządkowania zdarzeń szeregowi pewnych symbolów przy pomocy minimalnej ilości tychże symbolów. Dla takiego poznania przy pomocy symboliki matematycznej nie oznacza żadnego braku fakt, że n. p. elektronów na własne oczy nie widzimy, bo gdybyśmy nawet je widzieli to jednak nic nam z tego nie przyszłoby i nie wiedzielibyśmy i tak o nich niczego ponad to do czego doszliśmy rachunkiem. Inny natomiast filozof współczesny, wspominany już Bergson, dochodzi do wręcz przeciwnego rezultatu. Dla niego właśnie

poznanie przedmiotu oznacza znajomość z przedmiotem przez wejście w najbardziej osobisty stosunek z nim drogą sympatji intelektualnej. Intuicja intelektualna, której brak Kant zaznaczał, nie jest tak bardzo obcą, zdaniem Bergsona intuicji zmysłowej i da się osiągnąć drogę pewnego wysiłku wczuwania się w życie wewnętrzne przyrody. Ponieważ zaś poznanie przyrody matematyczno-przyrodnicze, nie oddaje tego życia wewnętrznego przyrody „la vie intime de la nature", rozbijając obraz świata na atomy i wprowadzając weń pewną martwotę, przeto widzi w niem Bergson fałszowanie rzeczywistości przez rozum.

Zdaje się, że droga pogodzenia tych dwu przeciwnych stanowisk, stanowiska matematycznego przyrodoznawstwa jakie reprezentuje Schlick i wczuwania się w rzeczywistość, jakie przedstawia Bergson, da się z łatwością uzyskać i wypadnie ona właśnie po myśli filozofji Kanta. Pogląd na świat Bergsona może zadowolić artystę, nie zaspokaja jednak potrzeb intelektualnych człowieka myślącego. Już idealista niemiecki, Schelling, czynił coś podobnego do Bergsona, przenosząc kantowskie pojęcie intuicji intelektualnej na pole estetyki, widząc w artystycznem odnoszeniu się do dzieł sztuki, coś podobnego do tej intuicji. Dlaczegoby jednak filozofja miała się opierać na ignorowaniu potrzeb intelektualnych, trudno byłoby roztrzygnąć. Może Bergson nie ma na myśl ignorowania poznania intelektualnego, przyznaje bowiem, że i jego intuicja w odniesieniu do całości świata musi się opierać na rezultatach nauk szczegółowych, że i filozof powinen dążyć do przyswojenia sobie wiedzy swego czasu, o ile nie chce, aby jego intuicja była też jednostronna i aby zadowoliła wszystkich ludzi. W każdym razie Bergson niedocenia wartości poznania matematycznego, na które już nawet Platon kładł tak wielki nacisk, jako niezbędny warunek dla przygotowania umysłu do wznoszenia się w świat niezmysłowy, na co też jeden z przedstawicieli „idealizmu logicznego" szkoły marburskiej, Cassirer, słusznie zwraca uwagę. Kto niedocenia wartości poznaznia matematycznego, mówi Platon, ten traci jeden organ duszy, który wart

jest więcej, niż tysiące oczu; bo nim jednym ujmujemy prawdę. Jeśli jednak chodzi o to, że poznanie matematyczno-przyrodnicze nie wyraża jeszcze całkowitej treści rzeczywistości, na to godzi się i Schlick; zaznacza jednak, że dla poznania naukowego, samo „kennen" na podstawie osobistego kontaktu z przedmiotem poznania, jest sprawą zupełnie nie istotną. Ale w takim razie powinien był przyznać, że poznanie matematyczno-przyrodnicze ujmuje rzeczywiście tylko pewną stronę rzeczywistości, której druga dla ludzkości niewątpliwie ważna i cenna, z takiego poznania na prawdę się wymyka. Nauka starając się przy pomocy symboliki matematycznej opanować rzeczywistość, czyni niewątpliwie wszystko, co leży w jej mocy. Rzeczywistość w swo im całokształcie ciągle jednak nie jest jeszcze poznana. Dlatego rzeczywistość ujmowana w czterowymiarowem kontinum teorji względności nie jest jeszcze „Ding an sich". Przyznajemy, że nauka nie ma potrzeby iść jeszcze dalej, ale filozofja na pewne luki przyrodniczego obrazu świata nie może zamykać oczu.

Jeśli stanowisko Schlicka nie zadowala nas w zupełności, to tem mniej może nas zadowolić stanowisko Petzolda. Petzold występuje zupełnie słusznie przeciw jakościowej charakterystyce całokształtu rzeczywstości; warunki dla jakości leżą w naszej organizacji „Dass wir aber die und die Wahrnehmungen gerade zu dieser Zeit, in diesem Zusammenhang machen, das ist von uns, von unserer Organisation unabhaengig".

A o nic innego nie chodzi przecież obrońcom rzeczywistości niezależnej od wszelkich obserwatorów. Petzold jednak zaznacza w innem miejscu że tem co jest trwałe i niezmienne, są tylko stosunki. Jakich zaś one dotyczą jakości, to jest epistemologicznie sprawa o znaczeniu podrzędnem. Nawet praktycznie i estetycznie jest to obojętne. Pytanie zaś, czem są owe jakości same w sobie, owo absolutne podłoże owych relacji jest poprostu nielogiczne, bo schodziłoby ono do pytania, jakby świat wyglądał, gdyby go nikt nie oglądał. Nawet obraz świata w umyśle bożym byłby tylko — mówi Petzold — wi-

dzeniem z pewnego stanowiska, nie usuwającym dualizmu przedmiotu i obserwatora.

Ale o tem właśnie nic nie wiemy. Możliwe, że w „intellektuelle Anschaung" znika dualizm przedmiotu i podmiotu, znika dualizm myślenia i tworzenia, tak jak to nieraz wyrażali mistycy, od których właśnie Kant to pojęcie wizji intelektualnej zapożyczył. Tam może także znikać różnica między ujęciem ilościowem i jakościowem: analogie jakich Kant dopatrywał się między przestrzenią a wszechobecnością bożą, oraz uwagi Kanta, iż „intellektuelle Anschaung" jest wyższe ponad wszelkie kategorje, ilościowe i jakościowe, pozwalają domyślać się czegoś podobnego. Ale ponieważ nic o tem nie wiemy, dlatego lepiej te sprawy zostawić na boku, nikt też od nauki nie wymaga, aby takie możliwości brała w rachubę. Nie powinno się im jednak dogmatycznie zaprzeczać. Nie potrzebujemy dodawać, że intuicja Bergsona, sympatja intelektualna, nie jest identyczna z tem, co Kant rozumie przez „intellektuelle Anschaung", jakkolwiek Bergson starał się to drugie zastąpić pierwszem. Pojęciem intuicji intelektualnej u Kanta, zajmowaliśmy się na jednem z posiedzeń Towarzystwa filozoficznego we Lwowie, porównując je z „myśleniem myślenia", jakie Arystoteles przypisuje Bogu. Tu nadmieniamy, że odnośne poglądy Kanta, możnaby też zestawić z tem, co w związku z temi sprawami mówią Leibniz i Spinoza. Leibniz przyjmuje, iż każda monada odbija świat ze swego stanowiska, ale monada naczelna, Bóg, nie ma żadnego własnego punktu widzenia, ona jest właśnie bezstanowiskowością wogóle, gdyż w niej wyraża się niejako harmonja wszystkich istot. Podobnie Spinoza mówi, że „rzeczy pojmujemy jako rzeczywiste dwojakim sposobem, albo jako istniejące w stosunku do określonego czasu i miejsca, albo jako zawarte w Bogu i wynikająca z konieczności natury Boskiej. Gdy rzeczy pojmujemy drugim sposobem, jako prawdziwe i rzeczywiste, wtedy pojmujemy je pod postacią wieczności.

To odróżnienie Spinozy, oparte na owem słówku „jako", „o ile", „quatenus", było nieraz przedmiotem krytyki, podobnie jak kantowskie odróżnienie zja-

wiska i rzeczy w sobie. Dopatrywano się w tem błędnie średniowiecznych pomysłów o dwojakiej prawdzie. Absolutyści bowiem zawsze się upierali przy tem, że poznanie jako takie jest tylko jedno, t. zw. zaś różnica rodzajów poznania sprowadza się do różnicy przedmiotów poznania. Spór cały usuwa się przez wprowadzenie cech względnych. W odniesieniu do przedmiotów idealnych, jak zaznaczyliśmy, nie istnieje on wcale; szereg naturalny liczb. rozpatrywany „sub specie aeternitatis" nie ma innych własności, niż rozpatrywany w warunkach zwykłych. Istnieje on tylko w odniesieniu do przedmiotów zmysłowych, których cechy, traktowane jako względne dla każdego obserwatora, mogą być inne. Absolutyści byli skłonni traktować nawet przedmioty świata zmysłowego w oderwaniu od wszelkich warunków, w jakich one występują; tymczasem przyrodoznawstwo dzisiejsze dochodzi do przekonania, że przy takiem traktowaniu przedmiot może stracić wszystkie cechy, jakie w pewnych warunkach ujawniał. Czy jednak poznanie praw przyrody we formie równań ogólnie kowarjacyjnych jest już zupełnem poznaniem rzeczywistości, „sub specie aeternitatis, do jakiego Spinoza każe ludziom dążyć, lub poznaniem rzeczywistości jako rzeczy w sobie, którego Kant stale ludziom odmawia, o tem można wątpić. Poznanie to wolne jest od warunków stanowiska obserwacji, ale nie jest wolne od warunków poznania świadomości ludzkiej wogóle. W ostatecznej swej podstawie opiera się ono zawsze na tem tylko, co dało się zmierzyć, a więc w jakiś sposób przy pomocy przyrządów mierniczych zaobserwować. Fizyka rozpatruje wszystkie zjawiska tylko pod tym jednym punktem widzenia, ich mierzalności, jak to krótko i zwięźle wyraził Planck: „Was man messen kann, das existiert auch".

Świat wyrażony w równaniach ogólnie kowarjacyjnych przedstawia niewątpliwie głębszy obraz rzeczywistości, niż jakikolwiek dotychczasowy. Przyszłość okaże, o ile on będzie pod każdym względem skończony. Nie narusza on jednak naszem zdaniem stosunku kantowskiego „Erscheinung" do „Ding an sich".

Pozostaje nam do rozpatrzenia sprawa stosunku „Erscheinung“ do „Schein“. Tu rzeczywiście nowa teorja wymaga pewnego przesunięcia znaczenia owych terminów w duchu przez Kanta nieoczekiwanym. W „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ rozwodzi się Kant bardzo szeroko nad względnością ruchów. Jej też poświęcona jest cała czwarta część tego dzieła p. t. „Phänomenologie“. Tu jednak zgodnie z Newtonem czyni Kant różnicę między względnością ruchów postępowych a obrotowych. „Przy ruchach jednostajnych po prostej jest rzeczą zupełnie obojętną, — mówi Kant, czy powiem, iż punkt materjalny porusza się, a przestrzeń względna stoi w spoczynku, czy też, że punkt znajduje się w spoczynku, a przestrzeń względna porusza się w kierunku odwrotnym. Natomiast przy ruchach obrotowych tak nie jest. Ruch obrotowy materji w odróżnieniu od przeciwnego ruchu przestrzeni, jest jej rzeczywistym określeniem, natomiast ruch odwrotny względnej przestrzeni, przyjmowany zamiast ruchu ciała, nie jest ruchem rzeczywistym tejże, lecz, o ile się go za taki uważa, ruchem pozornym, „ein blosser Schein“. Powody, dla których Kant takie odróżnienie czyni, są takie same, jak te, które podawał Newton. Oba takie ruchy nie dadzą się traktować jako równoważne pod względem dynamicznym. W pierwszym wypadku bowiem w obracającej się materji występują objawy siły odśrodkowej, w drugim zaś nie. Wiadomo, że właśnie Mach zakwestjonował tutaj słuszność argumentacji Newtona w swej: „Geschichte der Mechanik“. Aby zaś ten spór między Kantem a Machem rozstrzygnąć podjęli się bracia Friedländer doświadczeń na kołach rozpędowych fabryki w Peine w r. 1894, celem przekonania się, czy ruchy obrotowe względne są w stanie wywołać objawy siły odśrodkowej. Doświadczenie przyniosło rezultat negatywny (zob. Friedländer „Absolute oder relative Bewegung“) było ono jednak robione na chybił trafił bez żadnych poprzednich obliczeń teoretycznych. Nie była to próba jedyna, Höfler w „Studjach do filozofji mechaniki“ wspomina o jeszcze jednem nieudałem doświadczeniu niejakiego Neissera we Wiedniu, które również miało uzasadnić twierdzenia Macha. Ostatecznie jednak

mimo tych nieudałych prób, ogólna teorja względności Einsteina przyznała Machowi w zasadzie słuszność.

Ten stan rzeczy zniewala nas rzeczywiście do wprowadzenia pewnej poprawki do terminologji Kanta. Pamiętać bowiem należy o tem, iż Kant nazywając ruch obrotowy ciała ruchem rzeczywistym nie ma tu na myśli realności absolutnej, lecz tylko rzeczywistość fenomenalną, tak, iż nowa teorja domaga się tylko pewnego przesunięcia znaczeń terminów Schein i Erscheinung, któremu Kant może nie byłby nawet przeciwny, jeśli się zważy, iż Kant rzeczywiście w niektórych swoich dziełach używa terminu zjawisko w dwojakiem znaczeniu, raz mając na myśli coś, co istnieje dla wszelkich umysłów poznających, i wtedy ten wyraz jest równoważny z objektywnem doświadczeniem, Erfahrung, drugi raz coś, co zachodzi tylko w odniesieniu do pewnego podmiotu poznającego, jako jego subjektywne doświadczenie. Na dowód, że Kant także i w tem drugiem znaczeniu używa terminu „Erscheinung" możnaby przytoczyć następujące zdanie z „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". „Czy jakieś ciało, porusza się w przestrzeni względnej, a tę przestrzeń uznamy za będącą w spoczynku, czy przeciwnie, przestrzeń będzie się poruszać równie szybko w kierunku przeciwnym, natomiast ciało uznamy za będące w spoczynku, to nie jest sporem dotyczącym przedmiotu, lecz tylko jego stosunku do podmiotu, zatem dotyczy tylko zjawiska a nie doświadczenia".

Jeśli jednak w odnośnym wypadku Petzold ma słuszność, iż nie należy tu odróżniać Schein od Erscheinung, nie znaczy to przecież, aby wszelka różnica między rzeczywistością fenomenalną a chwilowem złudzeniem zmysłowem znikła. Przykład jego z Don Kiszotem, który biorąc skrzydła wiatraku za ramiona olbrzyma, ma taksamo rację, jak jego służący, Sancho Pansa, który temu złudzeniu nie ulega, jestto chyba dowcip, nie zasługujący na poważne traktowanie. Gdyby rzeczywiście nie było różnicy między faktycznym stanem rzeczy, a chwilowem złudzeniem, wynikającem z niedokładnej obserwacji, byłoby niezrozumiałe, poco we wszystkich naukach opartych na doświadczeniu przeprowadza się tak żmudną nieraz i

uciążliwą eliminację błędów obserwacji. Co więcej, stojąc na takiem stanowisku nie mielibyśmy wogóle prawa mówić o jakichś błędach obserwacji, każda obserwacja byłaby jednakowo dobrą. Nietrudno zauważyć, iż taki pogląd na sprawę mógłby przynieść katastrofę naukom empirycznym.

Zbliżając się w ocenie krytycznej relatywizmu Petzolda do stanowiska Kanta, nie chcemy wywoływać wrażenia, jakobyśmy we wszystkiem na stanowisku Kanta opierali się. Nauka wyszła znacznie poza ten stan do którego przystosowaną była filozofja Kanta; mimo to pewne rezultaty do których on doszedł mają wartość nieprzemijającą. W krytyce Petzolda chodziło nam głównie o wykazanie niekonsekwencji w jego własnem stanowisku oraz o wskazanie owych punktów jego, które nie dadzą się pogodzić z nauką. Natomiast, przyznać musimy, że we wielu kwestjach zajmuje on stanowisko zupełnie trafne, mówi jednak wtedy zwykle rzeczy, które już były wypowiedziane przed nim. Jeśli zwraca uwagę na to, iż o wszechświecie, jako całości nie możemy wypowiedzieć niczego, coby tę całość bliżej charakteryzowało, że wszechświata jako całości nie można lokalizować, nie można mu przypisywać entropji, potencjału itd., to coś podobnego mówili przed nim Kant i Spencer, Mill i du Bois-Reymond. Nie należy jednak utożsamiać wszechświata, jako bezwzględnego całokształtu rzeczywistości, obejmującego wówczas także wszelkie wytwory kultury ludzkiej, ze światem fizycznym, którym zajmuje się fizyka. Tu bowiem — jak nas kosmologiczne rozważania Einsteina pouczają — najlepiej rezultatów przyrodoznawstwa nie antycypować. Tymczasem Petzold mówiąc o świecie, ma na myśli rzeczywistość w bezwzględnym całokształcie; charakteryzując tę rzeczywistość terminem fizykalnym, popełnia sam błąd, przeciw któremu występuje. Ta jednostronna charakterystyczna rzeczywistość występuje u niego i gdzie indziej, n. p. gdy mówi, iż nie zna zorganizowanych umysłów poznających, tylko zorganizowane mózgi itp. W ten sposób czytelnik, kończy lekturę jego dzieła z wrażeniem bardzo jednostronnej charakterystyki jakościowej całokształtu rzeczywistości, wbrew własnym twierdzeniom autora, że cało-

kształtu jako takiego, nie można niczem jakościowo scharakteryzować.

Jakże inaczej kończy swoje o wiele głębsze i cenniejsze refleksje filozoficzne fizyk francuski Poincare, który przyznaje, że myśl ludzka wydaje mu się jakgdyby błyskawicą na tle ciemnej nocy, a jednak ona jest dla niego wszystkiem. Geologia historyczna poucza nas — mówi on — o tem, że życie jest tylko epizodem między dwiema wiecznościami śmierci, a w tym epizodzie myśl świadoma jest znowu tylko krótkim momentem. A jednak wszystko, co nie jest myślą jest czystą nicością. Wprawdzie i tu mamy pewną charakterystykę całokształtu rzeczywistości, nie mniej jednak wartą od charakterystyki Petzolda.

W jakiś sposób jednak o całokształcie rzeczywistości mówić musimy, bo możemy tego terminu rzeczywistość używać bodaj w znaczeniu imienia własnego, jak Lwów, Wojciech jeśli to nie może być imię pospolite, któreby współoznaczało jakieś wspólne cechy przedmiotów. Nie brak wprawdzie wszystkim przedmiotom świata realnego cech wspólnych jak np. trwanie w czasie, wzajemna zależność funkcjonalna pojedyńczych składników rzeczywistości od siebie, ale niewiadomo jak one charakteryzują całokształt. Uwaga Petzolda, że myśl ludzka przestała się interesować kwestją istoty bytu sprawą „das Was der Welt", a zwraca się głównie ku badaniu faktycznego przebiegu procesów „das Wie der Welt" jest niewątpliwie trafną. To właśnie stanowi kontrast z dawnemi zajęciami metafizyków, dla których, podobnie jak jeszcze u Hartmanna, „das Was der Welt" było czemś logicznie łatwiej dającem się ująć, podczas gdy „das Dass der Welt" przedstawiało się jako coś nielogicznego, dla racjonalnego ujęcia coś mniej wartościowego. Trzeba jednakowoż przyznać, że i przedstawiciele współczesnej metafizyki, opierającej się na doświadczeniu również z tym stanem się liczą, i dla nich poznanie istoty bytu sprowadza się także do poznania związków zależności między zjawiskami. Zarówno Fechner, jak Lotze i Wundt dochodzili do metafizyki poprzez zagadnienia nauk szczegółowych i posługując się tylko temi metodami, jakiemi nauki szczegółowe dysponują. Bergson w swej filozofji dochodzi nawet do

zaprzeczenia tego, aby istniała jakaś wiecznie niezmienna istota, zasada bytu, trwały substrat ukrywający się poza nieprzerwanym ciągiem zmian. Za to jednak tem silniej podkreśla ciągłość i jedność wszech istnienia. I Petzold również posiada swą metafizykę, za pomocą której „problem świata" rozwiązuje. Wytwarza pewien pogląd na świat i rzeczywistość, który ma dawną metafizykę zastąpić, a więc jest czemś co z dawną metafizyką da się pod pewnym względem porównać, co jest do pewnego stopnia równoważnem z nią. I Kant uznając rzecz samą w sobie za niepoznawalną, stworzył temsamem rodzaj metafizyki. Metafizyką bowiem należy nazywać wszelką doktrynę, która w jakiś sposób bądź pozytywny, bądź negatywny stara się rozwiązać problem świata, zagadkę bytu.

Stawianie problemu substancji nie jest tedy jedynym rysem charakterystycznym myślenia metafizycznego, lecz raczej dążność do bezwzględnego całokształtu, o ile idea całokształtu występuje w niej — mówiąc językiem Kanta nietylko jako zasada regulatywna, ale zarazem jako konstytutywna zasada myślenia. Natomiast stanowisko pozytywizmu, o ile on ujawnia tendencję antymetafizyczną da się — jak słusznie zauważył Külpe — sprowadzić do dwu tez. Pierwsza brzmi: nie ma żadnych innych metod poznania, prócz tych, któremi posługują się nauki szczegółowe. Druga zaś orzeka, że granica poznania naukowego jest zarazem granicą dla filozofji; poza sumą rezultatów nauk szczegółowych nie ma naukowego na świat poglądu. Tezę pierwszą, po zarzuceniu metody djalektycznej Hegla, dziś przyjmuje się prawie powszechnie. Natomiast co do drugiej metafizyczny sposób myślenia ma zawsze pewne zastrzeżenia, uznając potrzebę i możność stawiania hipotez niesprawdzalnych celem zamknięcia całokształtu wiedzy ludzkiej.

U pewnych przedstawicieli pozytywizmu występuje nadto jeden objaw znamienny — widoczny także u Petzolda — który sprawia, iż pozytywizm znacznie jest bliższym dawnej metafizyki, niż np. krytycyzm Kanta. Podobnie bowiem, jak dawni racjonaliści wychodzili z dogmatycznego założenia, że drogą rozumową dadzą się wszelkie problemy rozwiązać, tak też u przedstawicieli nowoczesnego pozytywizmu ujawnia

się pewien dogmatyzm, widoczny w tem, iż uważa on wszelkie problemy, za prędzej czy później naukowo rozwiązalne. Tymczasem Kant, a obok niego i inni uważali, iż istnieją zagadnienia, dla ludzkości nadzwyczajnie doniosłe i ważne, na które nauka nigdy odpowiedzi nie da. Ponieważ ten właśnie punkt filozofji Kanta wywołuje nieraz nieporozumienie, przeto nad nim jeszcze w zakończeniu zatrzymamy się.

Co warta cała nauka, pytano — jeśli są pewne kwestje dla niej wiecznie zasłonięte? Czy mógłby jakiś badacz zdobyć się na potrzebną w pracy energię, gdyby z góry kierował się tem przekonaniem, że nauka nigdy w pewnych sprawach do końca nie dojdzie. „Was soll die Wissenschaft, wenn sie nicht an die Erforschbarkeit dessen glaubt, wonach sie forscht?— pyta Petzold w polemice z Wundtem — Welche Qual waere fuer den denkenden Geist eine groessere, als die Beschaeftigung mit Dingen, die nie verstanden werden koennten? Wer koennte im Ernst noch den Lebens- und Gehirnvorgaengen nachgehen, der von vornherein ueberzeugt waere, dass sein Forschen niemals zum Begreifen fuehren koennte?"

Dla uchylenia nieporozumień zaznaczymy, że agnostycyzm Kanta, nie stawia żadnych granic przyrodoznawstwu matematycznemu. Chodzi tylko o to, że gdyby nawet wiedza przyrodnicza doszła do zupełnie zamkniętego i skończonego obrazu świata nie tylko w przestrzeni, jak to czyni teorja kosmologiczna Einsteina, ale także i co do czasu — w co może Kant nie wierzył, ale co w zasadzie dałoby się z jego stanowiskiem pogodzić, gdybyśmy nadto zdołali wszelkie najdrobniejsze szczegóły życia duchowego przyporządkować w sposób jednoznaczny procesom fizjologicznym układu nerwowego, jak chce Petzold, a także i Schlick, to jednak pozostanie jeszcze możność rozmaitej interpretacji rezultatów nauki.

O cóż Kantowi chodziło, spyta ktoś? Czy chciał on dać do zrozumienia, iż poza nauką istnieje jeszcze jakaś „doctrina sacra"? Nie, nie chodziło wcale o obronę jakiejś specjalnej doktryny świętej, ale o ogólno-ludzkie ideały, wiarę w moralny porządek świata. A i pozytywiści przyznają, że w ich rozwiązaniu problemu świata nie znajdzie się nigdy rozwiązanie takiej „zagadki" jak problemat świata zagrobowego. Pe-

tzold powie tylko, że to jest problemat fikcyjny, a nawet na błędzie logicznym oparty. Tak jednak nie jest; można bowiem wszechświata jako bezwzględnego całokształtu nie charakteryzować jakościowo wcale zapomocą elementów zapożyczonych z części składowych znanej nam rzeczywistości, a jednak przez bytowanie we wieczności rozumieć coś pozytywnego. Nie chodzi też wcale o to, czy się da odnaleźć jakiś składnik rzeczywistości, któryby nie pozostawał we funkcjonalnym związku z innymi, bo takiego i Kant nie nazwałby jeszcze absolutem. Mogą to być problemy nienaukowe w tem znaczeniu, iż nauka na nie nigdy nie odpowie, ale naukowe są one w tem znaczeniu, iż dla ludzkości są równie doniosłe, jak wszelkie zdobycze naukowe, a płyną z tejsamej dążności umysłu, z której wyrasta nauka.

Pozytywizm wcale więc nie twierdzi, aby problemy, które Kant uznał za nierozwiązalne, dały się kiedyś rozwiązać; lecz nie uważa je wogóle za problemy, nad którymi wartoby się zastanawiać. Natomiast zwolennicy metafizycznego sposobu myślenia, dają w odnośnych kwestjach odpowiedzi tak wątpliwej wartości naukowej, że bliższe im przyjrzenie się może tylko jeszcze mocniej przyczynić się do ugruntowania stanowiska Kanta. Jako próbkę tych odpowiedzi przytoczymy zdania dwu najwybitniejszych zwolenników metafizyki indukcyjnej wśród filozofów niemieckich, Wundta i Fechnera, oraz zdanie Bergsona, który starał się stworzyć system metafizyczny bez posługiwania się pojęciami zaczerpniętemi z arsenału dawnej metafizyki, jak np. pojęcie substancji. Według Wundta wiarę w nieśmiertelność ducha należy pojmować tylko jako pewną formę przedstawienia idei wiecznej wartości dóbr moralnych. W tej idei zawiera się przekonanie o niezniszczalności ducha o tyle, iż, ponieważ ducha należy pojmować jako nieustanne tworzenie i stawanie się, „wszelka siła duchowa zachowuje swą nieprzemijającą wartość w procesie stawania się ducha“. Pozatem wiara w nieśmiertelność indywidualną, w życie po śmierci, jest wytworem egoistycznego hedonizmu, który tylko w tej formie szuka zaspokojenia swej nieograniczonej subjektywnej potrzeby szczęścia. Co się tyczy Boga, to ten musi być wprawdzie pojęty jako coś poza światem, ale świat poza

Bogiem pojęty być nie może, pozatem przyznaje Wundt, że nie można przecież żądać od filozofii, aby artykuły wiary zamieniła na wiedzę. (System der Philosophie).

Po co się w takim razie wogóle w tej kwestji fatygował? Fechner robiąc użytek z zasady paralelizmu psychofizycznego, którą posługujemy się często jako zasadą heurystyczną w tłumaczeniu związku procesów psychicznych i fizjologicznych, rozszerza ją na cały wszechświat i dochodzi w ten sposób do panpsychizmu, w którym Bóg pojęty jest jako dusza świata. Pogląd bardzo piękny i poetyczny, nasuwający jednak przy bliższem rozpatrzeniu wiele zarzutów. Wymienimy tu dwa następujące. Jak niema duszy bez ciała, tak niema też u Fechnera „żadnej myśli boskiej bez świata cielesnego i bez ruchów“ (O zagadnieniu duszy, str. 277). Wszelkim procesom myślenia bożego muszą towarzyszyć ruchy materjalne. Gdyby więc wszelkie procesy ruchów materjalnych ustały, gdyby świat fizyczny doszedł do stanu absolutnej martwoty i równowagi, jaki niektórzy fizycy przyjmują jako kres konieczny świata wskutek zasady wzrostu entropji, to wynikałoby stąd, że i Bóg, dusza świata, musiałby zasnąć snem wiecznym, z którego mógłby się więcej nie obudzić. Drugi zarzut opiera się na twierdzeniu Fechnera, że dusza i ciało są to dwa różne sposoby zjawiania się tejsamej istoty, że jednak istoty tej nie należy upatrywać w niczem innem, jak tylko „w nierozdzielnem wzajemnem uwarunkowaniu się obu sposobów zjawiania się, a ostateczny warunek nierozdzielności“ leży „w jedności boskiej świadomości“. Nasuwa się mimowoli pytanie, jak jedność świadomości boskiej może być warunkiem nierozdzielności obu szeregów, skoro ta świadomość sama jest jednym z tych szeregów uwarunkowana.

Bergson, odrzucając myśl o substancji, jako trwałego podłoża wszelkich zmian, nie odrzuca myśli o Bogu, lecz każe go tylko inaczej pojmować, a więc nie „sub specie aeternitatis“, jako coś wiecznie trwałego i nieruchomego, lecz „sub specie durationis“ jako coś, co tworzy i działa, podobnie jak my. Świadomość boża tem tylko różni się od naszej, iż w niej cała przeszłość jest równie obecna jak teraźniejszość, podczas gdy my zmuszeni ciągle skupiać uwagę na wa-

runki otoczenia, „skupiać uwagę na życie" tracimy częściowo z oczu przeszłość. Przyszłość jednak — i to jest właśnie rezultat najkomiczniejszy jego aktualistycznego pojmowania Boga — nie jest niczem gotowem także i dla świadomości bożej. Prawdziwa twórczość bowiem jest stwarzaniem rzeczy absolutnie nieprzewidzialnych; rozpatrywanie twórczości ze stanowiska celowości jest równie jednostronne, jak sprowadzanie wszystkiego do mechanizmu przyczyn i skutków. Są to tylko dwa różne sposoby fałszowania rzeczywistości przez rozum. Wprawdzie i u Kanta w tzw. intellectus archetypus nie istnieje przeciwieństwo mechanizmu i teleologii ale przecież nie doszedł on do takich dziwactw do jakich doprowadziła Bergsona jego „filozofia twórczości". Te próbki winny wystarczyć.

Odpowiedzi na pytania transcendentne innych przedstawicieli metafizyki indukcyjnej, bowiem są jeszcze mniej oparte na doświadczeniu. Czysto aktualnościowe traktowanie zjawisk duchowych, hasło psychologji „bez duszy" jako substancji, pociągnęło w naturalnej konsekwencji także i traktowanie podobne świata materjalnego bez substancji materialnej, dziś aprobowane także i przez filozofów zdala trzymających się od pozytywizmu (zob. Husserl, Logische Untersuchungen t. II., Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff). Bergson stworzył pierwszą próbę poglądu na całokształt wszechświata bez jakiegokolwiek pojęcia substancji wogóle, zbliżając się, o ile tylko mógł, do stanowiska czysto empirycznego. Jego luki starał się jednak dopełniać intuicją.

Pozytywizm, jako metoda naukowa, podkreślamy to raz jeszcze, jest stanowiskiem jedynie dziś w nauce dopuszczalnem. On bowiem, najbezstronniej i najwierniej daje odpowiedź na „jak świata". Ale ta nie wyklucza zupełnie odpowiedzi na „co świata", bo jedność funkcjonalna wszystkich elementów rzeczywistości, jest czemś równie rzeczywistem jak one same, a chociaż nie jesteśmy wstanie podać charakterystyki jakościowej całokształtu, to jednak nie mniej jesteśmy przekonani że wszechświat tworzy całość organiczną, a walory kultury ludzkiej ważą na nim równie wiele, jak obraz zmysłowy świata.

Zwrócono w ostatnich czasach uwagę na to, że cykl rozwoju Comte'a od stadjum religijnego i meta-

fizycznego do pozytywnego możnaby do pewnego stopnia odwrócić, gdyż rozwój wiedzy o świecie postępuje od stadjum naiwnego, poprzez krytyczny obraz wytwarzany przez naukę, do stadium filozoficznego (Hodgson: The metaphysic of experience, coś podobnego wyraża też O. Liebmann: Die Klimax der Theorien). W jednym z odczytów wygłoszonych w Towarzystwie filozoficznem we Lwowie, wskazaliśmy na możność pogodzenia tych dwu wprost przeciwnie formułowanych praw rozwoju. Pozytywizm ma rację, gdy chodzi o „jak świata", wszystko bowiem, cokolwiek się w świecie dzieje staramy się tłumaczyć w sposób naturalny bez popełniania antropomorfizmów i wyjaśnień tautologicznych, jakiem jest objaśnianie zjawisk zapomocą sił. Natomiast, gdy chodzi o odpowiedź na pytanie, które Petzold określa jako „co świata", tutaj zachodzi właśnie rozwój, wskazany przez drugie prawo, od stadjum naiwnego realizmu, poprzez stadjum realizmu krytycznego, do stanowiska idealistycznego, stanowiska fenomenalizmu, które ściśle wiąże się z trzeciem stadjum odpowiedzi na jak świata, i wcale go nie wyklucza.

I w tem właśnie widzimy nadzwyczajnie wielką doniosłość ogólnej teorji względności Einsteina, iż ona zrywając ze stanowiskiem realizmu krytycznego, którego główną podporą była właśnie do niedawna sama fizyka, wierząca tylko w pustą przestrzeń i atomy przemawia nadzwyczaj silnie na korzyść fenomenalizmu, a temsamem i idealistycznego poglądu na świat. Ludzie patrzący na nową teorię powierzchownie widzą w niej jako jedyny moment sensacyjny względność współczesności, szczegół, zdaniem naszem zupełnie podrzędny, podobnie jak i inne szczegóły, które przyniosła specjalna teorja względności jeszcze przed 15 laty. Daleko zaś donioślejszym rezultatem teorji, uwidoczniającym się zwłaszcza w możności względnego traktowania ruchów obrotowych nawet pod względem dynamicznym, jest przeobrażenie całego poglądu na świat fizyczny, przeobrażenie, które nietylko jest tryumfem pozytywnej metody badań, ale zarazem fenomenalistycznego na świat poglądu, który w dalszej konsekwencji jest także tryumfem idealizmu.

Podobnie wysokie znaczenie epistemologiczne przypisuje nowej teorji neokantysta Cassirer, przed-

stawiciel szkoły marburskiej, pomimo, iż ma pewne trudności w pogodzeniu wszystkich szczegółów teorji ze stanowiskiem Kanta i podobnie wielkie znaczenie dla dziejów myśli ludzkiej widzi w nowej teorii, jeden z najgłębszych jej znawców i zarazem kontynuator jej matematyk Weyl, którego myślą, zamykającą ostatnie wydanie dzieła „Raum, Zeit, Materie“, pozwolimy sobie i naszą zamknąć publikację. „Ktokolwiek obejmie jednym rzutem oka całość tych nowych zdobyczy nauki, ten niezawodnie dozna pewnego uczucia wolności — pękła bowiem ciasna klatka, w jakiej dotąd myśl ludzka była uwięziona; każdego przejmie to uczucie pewności, że rozum nasz nie jest tylko ludzkiem narzędziem i środkiem zaradczym w walce o byt, lecz że mimo błędów i wszelkich niejasności dorasta on przecież do rozumu świata, a świadomość każdego z nas jest tylko miejscem, w którem jedno światło i życie prawdy samo siebie w zjawisku ujmuje. Do ucha naszego dostała się para zasadniczych akordów owej harmonji sfer, o jakiej marzyli Pitagoras i Kepler.“

Lwów, marzec 1921

stawiciel szkoły marburskiej, pomimo, że [illegible] pewne trudności w uzgodnieniu wszystkich szczegółów teorji ze stanowiskiem Kanta i podobnie wielkie znaczenie dla dziejów myśli ludzkiej widzi w nowej teorji, jeden z największych jej postępów [illegible] Kont [illegible] jej matematyk Weyl, którego myśli, zamykające ostatnie wydanie dzieła „Raum, Zeit, Materie", powtórzmy sobie i naszą zamknąć publikację. „Krokiem [illegible] obecnie jednym [illegible] oka całość tych nowych zdobyczy wiedzy, ten [illegible] nowego [illegible] wolności — [illegible] bowiem ciasną klatkę, w której dotąd myśl ludzka była uwięziona: każdego przecież to [illegible] pewność, że rozum nasz nie jest tylko [illegible] narzędziem i środkiem [illegible] w walce o byt, lecz że mimo błędów i wszelkich niejasności [illegible] w przeczuć do rozumu świata; a świadomość każdego z nas jest tylko [illegible], w którym jedno [illegible] i życie prawdy samo siebie w zjawiskach [illegible]. Do pełna [illegible] dostała się nam zasadniczych [illegible] większej harmonji, [illegible] takiej miary [illegible] [illegible]".

[illegible] marzec 1931.